الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد ا - بوزريعة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم التاريخ

العلاقات الثقافية بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية في الأندلس (184-296هـ /800-908م)

- في مجال المذاهب الإسلامية والعلوم الشرعية أنموذجا -

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط

إعداد الطالب:
الطيب بوسعد

إشراف الأستاذ الدكتور:
محمد الأمين بلغيث

أعضاء لجنة المناقشة

- د. الحاج عيفة	رئيسا	جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد ا -
- أ. د. محمد الأمين بلغيث	مشرفًا ومقررا	جامعة الجزائر 1 - كلية العلوم الإسلامية - خروبة
- أ. د. أحمد شريفي	عضوا	جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد ا -
- أ. د. مبارك بوطارن	عضوا	المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة -
- د. بوعلام صاحي	عضوا	جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد ا -
- د. توفيق عبد الصمد مزاري	عضوا	جامعة الدكتور يحي فارس - المدية -

السنة الجامعية
1435 – 1436هـ / 2014 – 2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى والدي، المجاهد، الذي ضحّى من أجل أن تحيا الجزائر حرة مستقلة، رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه.

إلى والدتي، التي حملتني وهنا ووضعتني وهنا، وتعهّدتني بالتربية الصالحة، أمدّ الله في عمرها، وحفظها بين أكناف عائلتها، في صحة وعافية.

إلى زوجتي، رفيقة درب حياتي، التي تجشّمت معي عناء تصحيح هذه الأطروحة.

إلى ابنتي الوحيدة، فلذة كبدي وقرّة عيني **"خولة"** البارة بوالديها، حفظها الله.

إلى إخوتي وأخواتي، الذين وقفوا إلى جانبي في السرّاء والضرّاء وساندوني على عوائل الدنيا وقاسموني هموم الحياة.

إلى ابنة أختي **"إ ان"**، التي أعتبرها بمثابة ابنتي الثانية وقرّة عيني، ولم أكن بالنسبة لها كخال، بل كأب وفي.

إلى هؤلاء جميعا أهدي هذا العمل العلمي المتواضع.

إهداء خاص

لا يسعني في هذا المقام العلمي الجليل سوى أن أتذكر معكم وأترحم على أساتذتي وزملائي الذين فقدتهم الساحة العلمية ، وأن أهدي لهم هذا العمل خالصا لوجه الله تبارك وتعالى

- موسى لقبال
- مولاي بلحميسي
- مد الطاهر العدوا
- إبراهيم مياسي
- عطا ا دهينة
- عائشة غطّاس
- مسعود لكواغط
- رابح بلعيد
- عمار هلاّل
- مر صغ

وخاتمة أساتذتي شيخ المؤرخين الجزائريين ومؤرخ الأجيال **أبو القاسم سعد ا** .

كما أهدي هذا العمل المتواضع لكل الزملاء الذين تركوا دار الفناء وذهبوا إلى دار البقاء ومن هؤلاء أذكر الأستاذ تازروتي مصطفى، رفيق الدراسة في الليسانس والماجستير، الذي فارق الحياة و هو شعلة علمية تتوقد، و غادرنا في صمت، والأستاذة سامية سليماني التي توفاها الله و هي في ريعان شبابها و عز عطائها العلمي.

"اللّهم إنّهم عِبادك أَبناء عِبادِك كَانُوا يشْهدون أَن لاَ إِله إِلاّ ا

وأن محمدا رسول ا اللهم إن كانوا محسِنين فزد في

إحسانهم وإن كانوا مسِيئين فَتَجاوز عن سيئاتِهم

يا رب العالمين"

كلمة شكر وامتنان

«... **رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين**...» النمل الآية 19.

"من لا يشكر الناس لا يشكر ا "

قد لا تفي الناس حقّهم وقد نبخسهم أشياءهم من خلال هذا الشكر والإمتنان نظير ما قدموه لنا من دعم ومساندة طوال حياتنا العلمية ومن خلال إنجاز هذه الأطروحة، وا يعلم أنني مهما شكرت وامتننت فإنني لن أوفيهم حقهم.

أريد في البداية أن أتقدم بأسمى عبارات الشكر والامتنان للأستاذ الدكتور **محمد الأمين بلغيث** الذي تحمّلني وتحمل عملي هذا رغم ظروفه الخاصة والعامة فمنّي له ألف شكر وا أسأل أن يمده بالصحة والعافية وأن يبعد عنه نكد وضنك العيش.

الرحمة والشكر كذلك لأستاذي ونبراسي المرحـوم الأستـاذ الدكتـور **موسى لقبال** الذي أشرف على مساري العلمي الأولي في مرحلة الدراسة بالماجستير فألف رحمة عليه.

الرحمة والشكر كذلك لأستاذي ونبراسي أستاذ الأجيال وشيخ المؤرخين الجزائريين الأستاذ الدكتور **أبو القاسم سعد ا** .

الشكر لكل الزملاء والأصدقاء في مسار الدراسة والأساتذة الذين ساعدوني بشكل أو بآخر وأخص بالذكر الدكتور **مسعود كواتي** الذي أمدني بالمصادر بسخاء عز نظيره، فكان لي نعم الأخ والرفيق، الدكتور **الحاج عيفة** أستاذي في التعليم المتوسط ومرافقي بالتدريس في الثانوية والجامعة، الدكتور **بشير مديني** رفيق التدريس والصديق الوفي، الأستاذ الدكتور **عمار بن خروف** أستاذي في مرحلة الليسانس ورفيق التدريس بجامعة غرداية، الدكتور **عبد الباقي بدوي،** الدكتور **طاهر بن علي**، الدكتور **إبراهيم سعيود**، الدكتور **أحمد ثليجي**، الدكتور **محمد تيكيالين**، الدكتور **سيد أحمد بنعماني**، والدكتور **محمد الشريف سيدي موسى**، الدكتور **عبد القادر بوعقادة**، الدكتور **دحمان تواتي**، الدكتور **شعباني صلاح الدين**، والدكتور **توفيق عبد الصمد مزاري**، الدكتور **موسى هصام** والدكتور **بلعاليا ميلود**، الأستاذ الدكتور **رابح اونيسي**، الأستاذ **وهاب السعيد**، الأستـاذ **محند حمداش**، والأستاذ **أحمد بن حاية**، والأستاذ **شعبان فراش**، رفقاء الدراسة في الليسانس، والأستاذ **مولود قديدح** والأستاذ **علي صبور**.

الشكر موصول للشخصيات العاملة في المؤسسات العلمية والثقافية داخل وخارج الوطن وعلى رأسهم ، السيد مدير المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الأستاذ الدكتور **جمال يحياوي**، رفيق الدراسة في الماجستير، والسيد مدير المكتبة الوطنية بالحامة وكل عمالها وبشكل خاص القائمين على قاعة المخطوطات، والسيد مدير المكتبة الجامعية (الجزائر العاصمة)، كما أخص بالشكر مكتبة قصر الثقافة وكافة عمالها، وأسدي الشكر كذلك للقائمين على دار الكتب الوطنية والمكتبة الوطنية ومكتبة الدوريات بالعاصمة تونس، على الخدمة التي قدموها لي في الاطلاع على المخطوطات والمصادر والمراجع والمجلات.

وأتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور **مراد رماح**، مدير متحف رقادة بالقيروان، على حفاوة الاستقبال وتيسيره الإطّلاع على المخطوطات النفيسة والاستفادة منها، كما أنوه بالخدمة الجليلة التي قدمها لي **الشيخ محمد الصادق غرياني**، المسؤول على تنظيم وصيانة المخطوطات بالقيروان.

ولا يفوتني أن أشكر مدير مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، بالدار البيضاء (المغرب)، والعاملين فيها، على المعاملة المتميزة في خدمة الباحثين، وما وضعوه في متناولي من مصادر ومراجع ومجلات.

كما لا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى مدير المكتبة الوطنية بالرباط (المغرب) السيد **عبد العاطي لحلو**، وكافة العاملين بها، على التسهيلات التي وفروها لي في دراسة المخطوطات وتصوير المقالات والاطلاع على الكتب القيمة.

وأرفع شكري وعرفاني إلى المسؤولين والعاملين على خزانة القرويين بمدينة فاس – حاضرة العلم وحافظة التراث الإسلامي العريق - لما قدموه لي من عون في الاستفادة من المخطوطات النادرة.

ونرجو من ا العلي القدير أن يوفيهم أجورهم.

مقدمـــة

إن ثنا ا وسوم بـ : "**العلاقات الثقافية ب الدولة الأغلبية والإمارة الأموية الأندلس" (184 – 296هـ/800 – 908م) ال ا ذاهب الإسلامية والعلوم الشرعية - أ وذجا** - من ا وضوعات ا امة تاريخ الغرب الإسلامي، ال تعكس مدى الارتباط ا ضاري ب ا غرب والأندلس القرن 2 و 3هـ/8 – 9م، حيث تتعرض أطروحتنا للمذاهب الفقهية السنية البلدين والعلاقة بينهما، كمصادر فكرية للثقافة الإسلامية، كما تبحث عن الصلات الدينية بينهما علوم القرآن وا ديث والفقه، وإبراز التفاعل العلمي والثراء الفكري على صعيدها إطار الارتباط الثقا مع ا شرق.

فا لاحظ حقل الدراسات التار ية التركيز الشديد من لدن الباحث على الأحداث السياسية والعسكرية اهزية ا صادر وا راجع وكثر ا هذا ا انب.

ح نلمس ذلك العزوف ا لفت للنظر عن الدراسات ا ضارية، الثقافية والإقتصادية والإجتماعية، لأن ا وض فيها ليس بالأمر السهل فإنك لا د ا عا واضحة بل عليك الغوص أعماق ا صادر ا ختلفة للوقوف على ا قائق التار ية، ا يتطلب جهدا مضنيا

والغريب أن يقع الإعراض - غ ا قصود ر ا - عن العلاقات الثقافية ب الدول الإسلامية، مع أ ا تشكل ا وانب ا ضيئة من تار نا وقت تسببت فيه الصراعات السياسية وا روب ا ذهبية والقبلية تشويه صورة الإسلام وا سلم ، ووجد فيها ا ستشرقون ومن سار على شاكلتهم سا تهم تضخيم أخطاء أجدادنا مع أن أحداثها عرضية وليست مستدامة.

من هذا ا نطلق تولد إختياري للموضوع ح أقدم قيمة مضافة البحث العلمي إطار صص التاريخ الوسيط العهد الإسلامي.

ومن الدواعي ال لت على ذلك رغب استكمال مسار البحث علاقات الدولة الأغلبية مع سائر البلدان الإسلامية، فبعد أن تناولت روابطها الثقافية مع ا لافة العباسية با شرق رسالة ا اجست ، آليت على نفسي مواصلة الدرب وقررت هذه ا رة إلقاء نظرة تار ية على بلاد الأندلس وحضار ا من خلال ارتباطها الثقا مع بلاد ا غرب الإسلامي عصر الأغالبة رغم قيام ا واجز السياسية ا انعة لقيام العلاقة بينهما.

ولكن ول ا غرب الأد وعاصمته الق وان إ مركز إشعاع حضاري ووقوعه كوسيط ب الأندلس وا شرق فرض حتمية الإتصال بينهما.

ومن ا عروف أن بلاد الأندلس - خلال هذه الفترة الزمنية - قد شهدت تقدما حضاريا ملحوظا، وأخذت قرطبة - منذ عهد عبد الر ان الأموي - تزدهر عمرانيا وفكريا كما أضحت ا ؤثرات الثقافية ا شرقية تشق طريقها و بلاد الأندلس بكافة جوانبها.

و نع العداء السياسي ب إفريقية والأندلس من التقاء مدرس الق وان وقرطبة وحدوث التأث ا تبادل ا ال الثقا ب البيئت ، فلقد لعبتا - رغم تباعد ا ا غرا - دورا طلائعيا إغناء ا ضارة الإسلامية بالثقافة والفكر، فغدتا معلم بارزين ذه ا ضارة غرب الدولة الإسلامية.

و يكن هناك مناص للالتقاء الفكري والثقا ب البلدين نتيجة مرور ا جاج الأندلسي بإفريقية طريقهم إ ا جاز.

ولا شك أن إزدهار الق وان الثقا شجع هؤلاء ا جاج على الإغتراف من مناهلها العلمية وكث ا ما استقروا ا طلبا للعلم والتتلمذ على علمائها طريق عود م إ الأندلس، و ا ساعد على ذلك، التجانس الفكري ب الثقافت ، فقد لا من مع واحد هو فقه مالك، الذي كان دعامة ا ياة الثقافية إفريقية والأندلس و يكن الإحتكاك الثقا مقصورا على الدراسات الدينية بل تعداه إ العلوم الأخرى أيضا.

والواقع أن الأندلسي بإفريقية يكونوا طلبة فقط، يتلقون الدروس على علمائها بل منهم علماء تصدروا للتدريس والتأليف، وكان م الفضل إثراء الثقافة العربية الإسلامية وتطوير العلوم حواضر الدولة الأغلبية .

ومن جهة أخرى فإن الكث من فقهاء الق وان وعلمائها انتقلوا إ الأندلس ومارسوا التدريس وعكفوا على التأليف مساجدها و تلف مراكزها الثقافية.

ولكن الإشكالية ا طروحة البحث هل كانت القطيعة السياسية ب الدولة الأغلبية ا والية للخلافة العباسية وب الإمارة الأموية بالأندلس مدعاة للقطيعة ا ضارية؟ ودعوة الإسلام تأ ذلك، بل تم عليهما التمسك بروابط الأخوة الإسلامية ال هي من صميم تعاليم ديننا ا نيف، إن ا نطق السياسي العلاقات الدولية الذي يقر بأن لا صداقات دائمة، فإنه با قابل يصدع قيقة ناصعة وهي أن لا عداوات دائمة أيضا طا ا توجد قواسم مشتركة كث ة ثل نقاط التقارب لترجيح ا صلحة العامة على ا لافات السياسية الضيقة ب الق وان وقرطبة. وهل التباعد ا غرا قد حال دون التواصل الثقا ب ا غرب والأندلس؟ وهل اقتصرت العلاقات على ا انب التجاري فقط؟

أما الصعوبات ال واجهت لإ از هذا ا وضوع فهي تتوزع ب الالتزامات الوظيفية والعائلية وبعض العقبات العلمية، وال هي ليست مثبطة لعز ة الباحث ورغبته ا لحة خدمة العلم وأهله، ومن هذه الصعوبات ندرة ا ادة العلمية عن العلاقات الثقافية ب ا غرب والأندلس الفترة الزمنية ا ددة للأطروحة، باستثناء الفقه الإسلامي على ا ذهب ا الكي. ومن الصعوبات الأخرى

الـ أعاقت سـ البحث، ما تطلبه من رحلات علمية إ ا ارج، فكان لزاما علي السفر إ ا ارة تونس وا غرب الشقيق، وعكفت مكتبا ما، لسنوات عدة، على ع ا ادة من مظا ا.

وا تأمل عنوان البحث، يلمح أنه يتشكل من موضوع ، أحد ا مغر والثا أندلسي، وهو ما أجـ على توظيف ا صادر وا راجع عن تاريخ البلدين، الشيء الذي زاد حجم ا علومات ووطأة عها من شواردها.

كما أن ا دة الزمنية ا خصصة للدراسة، قدرت بقرن و 12 سنة، وهي تبدو طويلة ليس من السهل رصد مسارها العلمي ا غرب والأندلس.

ضف إ ذلك صعوبة التحكم ا دود الزمنية ا رسومة للأطروحة، فقد اضطررت إ اوز الفترة ا قيدة البحث وخاصة بالنسبة للعلماء ا خضرم ا غاربة والأندلسي ، الذين عاشوا إ العصر الفاطمي ا غرب وإ عصر ا لافة الأموية بالأندلس، حيث تتبعت النشاط الثقا لأحفاد العلماء الكبار إ القرن 4هـ/10م، بل إن امتداد الإرث الثقا من حيث تداول كتب الفقه وعلوم القرآن وا ديث با غرب والأندلس إ فترات زمنية متأخرة قد قادنا حتما إ رصد آثارها.

ومن ا شاكل العويصة الـ اعترضتنا خضم هذا البحث ندرة ا علومات عن العلاقات الثقافية ا باشرة بـ ا غرب والأندلس صوص بعض ا ذاهب الفقهية، كا ذهب الأوزاعي وا نفي والشافعي، و ال بعض العلوم الشرعية، كالتفسـ والقراءات وا ديث، ولتجاوز مثل هذه العقبات، د بدا من اللجوء إ إجراء أساليب ا قارنة وا قاربة دف استنباط أوجه التقارب بينهما هذه السياقات الثقافية، وتعويض النقص هذا ا ال بالبحث عن العلاقات غ ا باشرة، كما أن القيام بتعريف العلوم الشرعية وبيان جذورها ا شرقية قد ساهم تضخيم هذه الدراسة، ا قد يلتمس لنا العذر هذا.

ولكن التنقيب ا صادر ا تنوعة والغوص أعماق النصوص التار ية وخاصة كتب الطبقات والتراجم وكذا تشجيعات الأستاذ ا شرف الدكتور مد الأمـ بلغيث، كل ذلك قد ذلل من هذه الصعوبات واستحالت إ إرادة قوية وعزم وتصميم على السـ خطى الباحث بإصرار لإ از هذا العمل بفضل ا و عز وجل.

وفيما ص خطة البحث، فقد صدرته قدمة وقسمته إ فصل هيدي عن العلاقات السياسية والعسكرية والإقتصادية والإجتماعية بـ الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس كتصدير للموضوع ووضعت لدراسـ بابـ ، كل باب اشتمل على ثلاثة فصول.

درست الباب الأول العلاقات ا ذهبية وقسمته إ ثلاثة فصول، تناولت الفصل الأول دور مذهب السلف الصا من الصحابة والتابع نشر الإسلام وعلومه با غرب الأد وبلاد الأندلس، تعرضت لظهور ا ذاهب الفقهية السنية ا غرب الأغل والأندلس الأموي، مركزا على ا ذهب الأوزاعي وا الكي، ورصدت ذلك كل مظاهر العلاقات والتقارب ب الطرف .

عرجت على الفصل الثا الذي يعد القلب النابض ذا الباب، ويتعلق الأمر بانتشار ا ذهب ا الكي ا غرب الأد والأندلس عصر الإمارة الأموية مبينا أوجه الاتصالات ذلك كالرحلة إ ا شرق وتبادل العلاقات بينهما، فيما ص ا جرات العلمية ب القـ وان وقرطبة وا ؤلفات ا تدارسة البلدين.

أما الفصل الثالث من هذا الباب فقد تضمن ا ديث عن إنتشار ا ذهب ا نفي والشافعي با غرب والأندلس مع الإشارة إ معا التقارب بينهما.

وخصصت الباب الثا للعلاقات ال العلوم الشرعية، حيث اشتمل الفصل الأول على علوم القرآن من قراءات وتفس والتبادل الثقا بينهما هذا الشأن.

أما الفصل الثا فقد إنطوى على العلاقات علم ا ديث النبوي الشريف مركزا على الرحلات ا تبادلة بينهما إ مدارس الشرق ونقل الكتب والصلات ا سجلة ب الطرف من حيث الرواية وا ؤلفات ا ديثية ال كانت ل عناية بينهما.

ح تطرقت الفصل الثالث إ ا ديث عن العلاقات الفقهية من حيث تبادل إعتماد الكتب الفقهية ا غربية والأندلسية كا دونة والواضحة والعتبية وكذا التبادل القضائي وا سائل والنوازل مع رصد نقاط الالتقاء بينهما هذا السياق، وأ يت الدراسة ا ة ضمنتها النتائج ال توصلت إليها من البحث.

أما ا نهج العلمي الذي سرت عليه هذه الأطروحة، فإ كما درج على ذلك الباحثون التاريخ قد وظفت ا نهج الوصفي وأشفعته با نهج التحليلي، وأملت علي ضرورة البحث الاعتماد أيضا على ا نهج ا قارن والإحصائي.

و الأخ أتقدم بالشكر ا زيل إ الأستاذ ا شرف الدكتور مد الأم بلغيث على قبوله الإشراف على هذه الأطروحة وله كل التقدير والعرفان على النصائح ال قّدمها ، ال لولاها ا خرج هذا البحث صورته ا رغوبة، والشكر موصول إ كل من قدم ا ساعدة إ از هذا العمل الذي يبقى رد إجتهاد بشري يعتريه النقصان و ا مد وا نة.

نقد المصادر والمراجع

لإ از هذه الأطروحة اعتمدت على مصادر متنوعة، طوطة ومطبوعة، تتمثل ا صادر التار ية العامة وا لية، ا غربية والأندلسية وا شرقية، إضافة إ كتب الطبقات والتراجم، فضلا عن ا دونات الفقهية والنوازلية، وبعض ا صادر ا غرافية وكتب الرحلات. وشكلت ملها الأوعية الرئيسية للمعلومات ا كنونة ب أطوائها، عن العلاقات الثقافية (ا ذهبية والشرعية)، ب الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس.

واقتضت متطلبات البحث توظيف ا راجع الأجنبية وا قالات ا نشورة ا لات العلمية ا كمة وا ذكرات والأطروحات ا امعية، للاستفادة ا توصلت إليه من نتائج عملية النقد والتحليل.

وإن دراستنا النقدية للمصادر وا راجع، ستكون دراسة عينية و وذجية نقتصر على ا همة منها، حسب حجم خدمتها وضوع الأطروحة.

1 – المخطوطات

- **مؤلف هول**[1] **(من ق 11هـ/بداية ق 17م): طبقات فقهاء ا الكية**، ا كتبة الوطنية، الرباط، ا ملكة ا غربية، طوط، نسخة على ا يكروفيلم، ت رقم: 3928د، ورغم أن ا ؤلف ينتمي إ الفترة ا ديثة، إلا أن الكتاب توي على تراكم معر من أخبار فقهاء ا ذهب ا الكي العصور الإسلامية الوسطى عز نظ ه، فقد بدأ ترا ه من النصف الأول من ق 2هـ/8م، وغطى أواخره، وكل القرن 3هـ/9م علومات وافرة عن فترة ثنا، واستفدنا منه العلاقات ا ذهبية والفقهية ا الكية ب ا غرب والأندلس، كما يهمل علماء ا ذهب ا الكي ا شارقة، وكان عمادنا استقصاء الرحلات العلمية ا تبادلة ونقل الكتب الفقهية على ا ذهب ا الكي، وميزته ا عرفية تكمن إيراده لتراجم أحفاد الفقهاء من كبار علماء ا غرب والأندلس مرحلة البحث إ ق 4هـ/10م، الذين يعنون فترة الدراسة.

---

(1) كانت آخر ترجمة وردت في كتابه، تتعلق بـ: سالم المنصوري، عالم الديار المصرية (ت1015هـ/1606م)، مما يعني أن المؤلف قد عاش في هذه الفترة، أي القرن 10هـ/16م وبداية القرن 11هـ/17م، أما تاريخ نسخ الكتاب فإنه متأخر جدا، فقد انتهى الناسخ من كتابته في سنة 1350 أو 1354هـ/1931-1935م، وما يؤكد فرضيتنا بخصوص زمان المؤلف ورود عبارة "اجتمعت به بالقاهرة سنة 982هـ/1574م"، أي الفقيه بدر الدين القرافي، قاضي القضاة (ت1009هـ/1600م): طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 456-462، يقع مجموعه في 462 ورقة.

- **عبد ا لملك بن حبيب السلمي الأندلسي (ت238هـ/852م): الواضحة السنن والفقه،** مخطوط، خزانة القروي ، فاس، ا لملكة ا لمغربية، ت رقم 809، وتتبع أ ية هذا ا لمخطوط، كون مؤلفه عاش فترة البحث وزار الق وان وتتلمذ ا الفقه ا الكي، ومادته العلمية خدمت ا وضوع العلاقات الفقهية والتبادل النواز ب فقهاء إفريقية والأندلس.

- **ابن زمنين مد بن عبد ا (ت399هـ/1008م) الأندلسي (إلب ة): تصر تفس ي بن سلاّم البصري الأصل والق وان ـي ا وطن (ت200هـ/815م)**، مخطوط، خزانة القروي ، فاس، ا لمغرب، ت رقم: 34، يقع 201 ورقة، و الفراغ من نسخه 26 شوال سنة 611هـ/1214م، أفاد العلاقات ب ا لمغرب والأندلس فيما ص علوم القرآن و ديدا اعتماد الأندلسي على كتب التفس ا لمغربية ومنها ليحي بن سلام، نقلا ا إ الأندلس ودراسة بوطنهم أو بالق وان.

- **ي بن سلاّم (ت200هـ/815م): تفس ي بن سلاّم**، وقد اعتمدت على ثلاث نسخ هي: مخطوطة حسن حس عبد الوهاب ت رقم: 18653 و مخطوطة العبدلية، ت رقم: 7447، وكلتا ا موجودة بدار الكتب الوطنية بتونس، و مخطوطة ا لمكتبة الوطنية با زائر (ا امة)، ا لمصورة على ا يكروفيلم ت رقم: 5072، فقد عاصر ا لمؤلف حكم الأغالبة، أما مخطوطه فقد وظف التفس والقراءات، ونظرا لفائدته العلمية، فقد اعتمده الأندلسيون.

- **أسد بن الفرات (ت213هـ/828م): الأسدية (قطعة بعنوان كتاب السرقة وقطع الطريق)،** متحف رقادة، الق وان، ت رقم: عدد رت 264/ملف 1، ويقع ا لمخطوط 12 ورقة، وهو الفقه ا نفي وا الكي على السواء، وكانت الأسدية ل عناية الأندلسي ، ولا يتسع ا لمقام لذكر كل عناوين ا لمخطوطات ا لمعتمدة البحث وهي بادية متون وهوامش الأطروحة وخاصة الباب الثا .

2 – كتب الطبقات والتراجم:

يعت هذا النوع من ا لمصادر ا اصة بالس الذاتية للعلماء على اختلاف مصا م من ا لمظان الرئيسية ال أت إليها ع ا لمعلومات بالنسبة للموضوع ل الدراسة أطروح ، وسأسوق الأهم منها، ا خدم البحث أكثر من غ ها:

- **مد بن حارث ا ش (ت361هـ/971م): أخبار الفقهاء وا دث** ، قيق ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، ط1، ا لس الأعلى للأ اث العلمية، معهد التعاون مع العا العر ، مدريد، إسبانيا، 1992، وأ يته تكمن مؤلفه، ذي الأصول الق وانية أوطن الأندلس عصر ا لخلافة

الأموية، و سياق ترا ه لفقهاء الأندلس و دثيهم يغفل الإشارة إ رحلا م العلمية و إفريقية سواء لغرض الدراسة على أعلامها الفقه وا ديث أو للإفادة العلمية من لد م لطلبة ا غرب، ورغم كونه مالكي ا ذهب إلا أنه لا يعدم الإشارة إ بعض فقهاء الأندلس من أتباع ا ذهب الشافعي وا نفي على قلتهم، ويعتبر ا ؤرخ الوحيد الذي تفرد بالتنويه إ وجود كتب أ حنيفة دار العائلة السحنونية بالق وان، أثناء زيارة ا دث والفقيه الأندلسي بقي بن لد والتقائه بالفقيه الق وا ا الكي مد بن سحنون، فأفدت من الكتاب كث ا ال العلاقات الفقهية ب قرطبة والق وان، لأن ترا ه جاءت غنية با علومات عن تبادل الرحلات العلمية والكتب الفقهية، وخصص ا ش حيزا معت ا درسة ا ديث الأندلسية وعلاقتها بنظ ا ا غربية، ورصد مسارات الرحلات العلمية إ ا شرق للأندلسي بغية دراسة علم ا ديث، ددا أ اء ا دن والأقاليم وذاكرا لعلماء ا ديث ا شارقة، إلاّ أن الكتاب هو أقرب إ النشر منه إ التحقيق لو الإحالات إلا القليل النادر و تكن مفيدة من الناحية العلمية، فضلاً عن ورود بعض التراجم متقطعة ومبتورة، ا جعلنا نلوذ صادر أخرى بغية سد هذه النقائص، لذا نوجه الدعوة للباحث هذا ا قام، للعمل على قيقه ددا.

- **ابن الفرضي (ت403هـ/1012م): تاريخ علماء الأندلس**، اعتمدت الباب الأول ا خصص للعلاقات ا ذهبية ب إفريقية والأندلس على طبعة الدار ا صرية، 1966 وال تقع جزئ ، توجهت عناي إ دار الكتب العلمية طبعتها الثانية، ب وت، لبنان، 2011 من قيق روحية عبد الر ن السويفي، وتقع جزء واحد، ا يسر عملية ع ا ادة العلمية ا اصة بالباب الثا .

وا قيقة ال لا مراء فيها أن هذا ا صدر ا ام، قد ارتكزت عليه الدراسة من بدايتها إ ايتها ا انطوى عليه الكتاب من معلومات قيمة أخصبت البحث بكمية هائلة من الأخبار عن علماء الأندلس، الفقهاء بالدرجة الأو ن عقد الرحلة إ إفريقية ودرس على أعلامها الفقه يأ صدار م الإمام سحنون، منوها بالكتب الفقهية الق وانية ال حظيت باهتمام طلبة العلم الأندلسي وعلى رأسها ا دونة، ومع غلوب تراجم الكتاب على فئة الفقهاء إلا أنه يغض الطرف عن ا دث أيضا من ا انب ا غر والأندلسي على قلّتهم، و يهمل ا ؤلف أيضا رحلات ا غاربة الفقهية إ الأندلس وإن مثلت ملها حالات نادرة فترة الدراسة. وفيما جاءت س الكث من العلماء مسهبة فإن بعضها ورد مقتضبا، إلاّ أ ا كانت مفيدة على إ ازها.

- ا ميدي (ت488هـ/1095م): **جذوة ا قتبس تاريخ علماء الأندلس**، قيق إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب ا صري ودار الكتاب اللبنا ، 1983، وتقع جزئ ، إلا أن تعويلي قد كان أكثر على نسخة ا يئة ا صرية العامة للكتاب، طبعتها الأو ، 2008، ال جاءت سِفْرٍ واحد، ورغم ورود عنوا ا بصيغة تلفة: جذوة ا قتبس ذكر ولاة الأندلس، غ أن ا ضمون نفسه، والذي حفل بتراجم معت ة لعلماء الأندلس، الفقهاء بشكل خاص، مع عدم إغفال ا ؤلف ن ع منهم أكثر من علم، كالقرآن وقراءاته وتفس ه وا ديث ورواته ونقاده، مع الإقرار بأن نصيبهم التعريف م كان ضئيلاً، زيادة على ضحالة ا علومات عن س هم، فقد وردت تراجم الكتاب تصرة إ حد الإخلال الذي مس ح الشخصيات العلمية الاعتبارية ولكنه مع ذلك لا يسقط الكتاب عنصرا أساسيا البحث وهو التأكيد على وجود روابط علمية مع نظرائهم ا غاربة الفترة الزمنية للبحث.

- الضّبي (ت599هـ/1202م): **بغية ا لتمس تاريخ رجال أهل الأندلس**، قيق الدكتور روحية عبد الر ن السويفي، ط1، دار الكتب العلمية، ب وت، لبنان، 1997، أفاد كث ا التعريف بعلماء الأندلس، الفقهاء وا دث على السواء، مع رصد اتصالا م العلمية مع أقرا م ا غاربة القرن 2 و 3هـ/8 و 9م ا يتفق مع الفترة الزمنية للبحث وفيه تتبعت من امتد به الدهر إ ق 4هـ/10من أحفاد القرون السابقة، وجاءت مادة الكتاب د ة ومفيدة، لاسيما بالنسبة للعلماء من ذوي الشهرة.

- **ا قري (شهاب الدين أبو العباس أ د بن مد التلمسانــي) (ت1041هـ/1631م): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن ا طيب**، قيق إحسان عباس، ط1، دار صادر، ب وت، لبنان، 1968، ومع أنه ينتمي إ الفترة العثمانية ا ديثة، إلا أن كتابه يصنف عداد ا صادر النفيسة عن تاريخ الأندلس من فئة ا كام والعلماء العصور الإسلامية الوسطى، وعليه فقد أفاد الأطروحة فصلها التمهيدي عن العلاقات السياسية والاقتصادية، ناهيك عن العلاقات ا ذهبية و ال العلوم الشرعية، واعتمدت على أجزائه 1، 2، 3 و 4 بشكل حصري على اعتبار أ ا أكثر إفادة للموضوع.

- **عبد ا لك بن حبيب السلمي القرط (ت238هـ/852م): طبقات الفقهاء من لدن الصحابة ومن بعدهم من العلماء**، قيق رضوان بن صا ا ُصري، ط1، مطبعة دار أ رقراق، الرباط، ا ملكة ا غربية، 2012، يعد من ا صادر النادرة وا همة وخصوصا أن ا ؤلف قد عاش عصر الإمارة الأموية بالأندلس، وكان من فقهائها ا الكب الكبار، وبعد استعراضه لفقهاء الصحابة، عرج على ذكر فقهاء الأمصار الإسلامية من بعدهم، ا دينة والبصرة والكوفة والشام ومصر

وختمهم بإيراد أ اء فقهاء الأندلس عصره، ورغم عراقة الكتاب تار يا إلا أن مادته العلمية ضحلة وسطحية، نظرا لاكتفاء مؤلفه بسرد أ اء فقهاء الأندلس و دثيهم، دون التر ة م، ن ع ب الفقه والعلم وا روءة والفضل كما قال، من أمثال زياد بن عبد الر ن اللخمي و ي بن مضر القيسي وقرعوس بن العباس الثقفي و ي بن ي الليثي وعيسى بن دينار الغافقي وغازي بن قيس وصعصعة بن سلام، فاستعنا ذا الكتاب إثبا م.

- **أبو العرب (مد بن أ د بن يم التميمي) (ت333هـ/944م): طبقات علماء إفريقية وتونس**، قيق علي الشا ونعيم حسن اليا ، ط2، الدار التونسية للنشر وا ؤسسة الوطنية للكتاب (ا زائر)، 1985، وهو مؤرخ ق وا ضرم، عاش خلال العصر الأغل والفاطمي، يعد كتابه من أقدم ا صادر ا غربية الطبقات والتراجم لعلماء إفريقية، الفقهاء وا دث وبعض علماء القرآن التفس مثل ي بن سلام البصري الأصل والق وا ا وطن، و هذا الصدد أورد بعض الشخصيات العلمية من أصول أندلسية، كموسى بن من ، الذي كانت تدرس عليه بالق وان كتب عبد ا بن وهب الفقيه ا الكي ا صري، مثل كتاب البيعة وكتاب الأهوال، وقال عن معمر بن منصور الفقيه الأغل ا نفي بأن والده (منصور) كان صقلبيا مو لبعض الأندلسي من إشبيلية، وأفاد الكتاب علومات نادرة عن العلاقات الفقهية ب إفريقية والأندلس الأموي مفادها أن عبد ا لك بن حبيب - الفقيه ا الكي - الأندلسي، قد اعتمد على آراء عبد ا بن ا غ ة الفقيه الق وا ا نفي، كتابه الواضحة، ال كانت رائجة بإفريقية بفضل جهود أ عمر يوسف بن ي ا غامي الأندلسي إقرائها لطلبة ا غرب بعد استقراره مدينة الق وان، ولكن ما يعاب على تراجم أ العرب إ ازها الشديد.

- **مد بن حارث بن أسد ا شن (ت361هـ/971م): طبقات علماء إفريقية**، قيق الدكتور مد بن أ شنب، د. ط، ديوان ا طبوعات ا امعية، ا زائر، 2006، أولا مؤلف الكتاب ق وا الأصل وأندلسي ا وطن، وألف طبقاته عن علماء إفريقية بقرطبة وخصص فيه تراجم وافية لعلماء ا غرب على اختلاف مذاهبهم مالكي وأحناف وشافعي ومعتزلة وشيعة، وهو من تفرد بذكر خ دخول ديوان الشافعي الفقه إ الق وان، كما أشار إ الفقيه ا ناظر سعيد بن ا داد الذي ألف ردا على الإمام الشافعي أرسله إ تلميذه ا صري ا ز .

ورغم استقراره بالأندلس إلا أنه يول عناية لازمة للجالية الأندلسية ا قيمة بالق وان أو ا الية ا غربية ا ستقرة بالأندلس، كتابه طبقات علماء إفريقية، ر ا نلتمس له العذر ذلك لأنه استو هذا ا وضوع كتابه أخبار الفقهاء وا دث بالأندلس، ومع ذلك د بعض الإشارات

ا فيدة عن العلاقات الثقافية بـ ا غرب والأندلس، ومنها أن عبد ا لمك بن حبيب الأندلسي ـدث واضحته عن الفقيه ا نفي عبد ا بن ا غ ة الكو القـ وا ، كما خصص تر ة مستفيضة ليحي بن عمر الأندلسي الذي سكن بالقـ وان سوسة وكان فقيها مالكيا، وترجم أيضا لفقيه و ـدث أندلسي آخر ا ه: أبو عبد ا ـمد بن أ منظور، قال عنه: الأندلسي وساكن بالقـ وان، وعنده رواية، لقي الدبري بصنعاء دمشق و ع منه كتاب عبد الرزاق الاختلاف الفقهي، و يكن الكتاب ترا ه حكرا على الفقهاء، بل أدرج ا ؤلف علماء ا ديث والقرآن كيحي بن سلام صاحب تفسـ القرآن الذي كان يدرس على ابنه ـمد أيضا و ـدث عن أ ـد بن زياد بأن له كتب أحكام القرآن، كما أ ح إ س ة أ جعفر بن خـ ون الأندلسي ا قرئ وقرن تعريفه علومة خاصة تتحدث عن إدخاله بعض كتب داود الظاهري إ القـ وان وألف لعبيد ا الشيعي كتاب نسب الشيعة وأخبارهم.

- **أبو بكر عبد ا بن ـمد ا الكي (ت بعد سنة 484هـ/1091م): رياض النفوس طبقات علماء القـ وان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسـ من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، قيق بشـ البكوش ومراجعة ـمد العروس ا طوي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بـ وت، لبنان، 1994، جزءان وأما ا ـزء الثالث فهو على شكل فهارس، مؤلفه قـ وا رحل إ جزيرة صقلية واستقر ا، و تاز ترا ه بطول الأخبار ووفرة ا علومات عن علماء إفريقية، الفقهاء وبعض ا ـدث وعلماء القرآن وعلاقا م العلمية مع ا شرق، إلاّ أنه يعدم الإشارة إ بعض علماء ا غرب ذوي الأصول الأندلسية.

كما ترجم لبعض الأندلسيـ ا ستقرين بالقـ وان من الفقهاء والقراء والزهاد، ا أفاد البحث العلاقات الفقهية والقرآنية، و هذا الإطار ذكر عن الفقيه ا الكي وا نفي، عبد ا بن فروخ القـ وا ذي الأصل الفارسي، بأن مولده كان بالأندلس سنة (115هـ/733م) واعتـ بتر ة الفقيه ي بن عمر بن يوسف الأندلسي القـ وا والسوسي إ حد الإفاضة ا كان له من صيتٍ ذائع العلم تدريسا وتأليفًا، و سياق ذلك أ ح إ رجل أندلسي دون ذكر ا ه، وصفه بأنه حسن الصوت بالقراءة، أي أنه مقرئ جيد.

كما سرد سـ ة أ هارون الأندلسي وا تعبد الزاهد الذي كانت له صحبةٌ با دينة ا نورة مع قرينه، أبو عقال بن غلبون وهو من عائلة الإمارة الأغلبية الذي عرف هو الآخر بزهده واستقامته آخر حياته. ضمن هذه الأخبار جزئه الأول، وترجم للمقرئ الأندلسي أبو عبد ا ـمد بن عمرو بن خـ ون ووصفه بالإمامة القراءة، ولكن التر ة جاءت مقتضبة وناقصة،

فلم يبـ بدقة أنه الذي رسخ رواية ورش عن نافع بالقـ وان، كما أورد سـ ـة ـتصرة أيضا لشخصية مشا ـة الاسم وهي: أبو جعفر ـمد بن خـ ون الأندلسي القرطـ دون ذكر ـصصه العلمي و ـيزه عن سابقه، و نعرف ذلك إلا بعد عودتنا إ كتب الطبقات ا ـاصة بالقراء كابن ا ـزري.

- **القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى اليحصـ السبـ) (ت544هـ/1149م): ترتيب ا ـدارك وتقريب ا ـسالك ـعرفة أعلام مذهب مالك،** ـقيق الدكتور أ ـد بكـ ـمود، ط1، دار مكتبة ا ـياة، بـ وت ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، بدون تاريخ، مثلَ هذا ا ـصدر منبعا اغترف منه البحث مادة علمية ثرية عن العلاقات ا ـذهبية والفقهية بـ ا ـغرب الأغلـ والأندلس الأموي على مستوى ا ـدرسة ا ـالكية، فبقدر ما أسهبـ تراجم فقهاء ا ـالكية ا ـغاربة، فإنه يهمل نظراءهم الأندلسيـ ، بل خصص ـم حيزا معتـ ا من ا ـعلومات عن رحلا ـم العلمية إ القـ وان والدراسة على فقهائها والاطلاع على كتبهم الفقهية والعمل على نقلها إ وطنهم الأندلسي.

و هذا السياق نوه أيضا بالكتب الأندلسية الـ أقدم ا ـغاربة على الأخذ منها كالواضحة والعتبية، ورصد لنا علماء الأندلس الذين استقروا بالقـ وان وانتفع أهلها من علمهم الذي لا ينضب مثل ـي بن عمر وأشار إ بعض فقهاء ا ـغرب من ذوي الأصول الأندلسية وتوزعت هذه الأخبار على الأجزاء الأربعة، فقد ذكر عن شجرة بن عيسى ا ـعافري بأن والده عيسى، أصله أندلسي (ج3، ص12).

وقال عن الفقيه وا ـدث الأندلسي، الأعناقي، بعد سرد سـ ته العلمية ا ـافلة بالدراسة والتأليف وا ـناظرة، بأنه تو بتوزر جنوب تونس (سنة 262هـ/875م) و ـدث عن ـمد بن زرقون (ت307هـ/919م) كاتب عبد ا بن طالب، قاضي القـ وان: بأنه من أهل الأندلس و ـديدا من مدينة وشقة، ورغم خلو ترا ـه ا ـغربية من الإشارات إ الرحلات العلمية ـو الأندلس، لعدم قيام علماء ا ـغرب بذلك إلا القليل النادر خلال فترة البحث، إلاّ أنه رصد بعض ا ـالات كهجرة ـيم بن ـمد بن أ ـد بن ـيم التميمي، ولد أ العرب، الذي أدرك تلامذة سحنون فقرئ عليه بالقـ وان دخل الأندلس واستوطن قرطبة (ت359هـ/969م)، و ـيزت تراجم ا ـدارك بسعتها ا ـعرفية ودسامتها العلمية الفقه ا ـالكي على وجه التحديد.

- و ا ساعد على الاستغلال الأمثل ـادته العلمية، ا ـهد العلمي ا ـبار الذي بذله الدكتور ـمد الطالـ ، حينما استل تراجم علماء ا ـغرب العصر الأغلـ ، من كتاب ا ـدارك و ـعهم ورتبهم كتاب خاص، بعنوان: **تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض،** صدر عن ا ـطبعة

الر ية طبعته الأو بتونس، 1968، وقد انتفعت أ ا انتفاع بفهارس الكتاب وهوامشه الثرية بالتعليقات، وبقدر هذه ا زايا، فلم لو الكتاب من بعض الرزايا عدم تتبع ا ؤلف لأحفاد علماء العهد الأغل أو بالأحرى أواخره ورحلا م العلمية إ الأندلس حيث استقروا ا وقدموا ما جادت به قرائحهم.

- ولا نعدم الإشارة إ كتاب "**معا الإ ان معرفة أهل الق وان" لأ زيد عبد الر ن بن مد بن علي بن عبد ا الأنصاري الأسيدي ا عروف بالدباغ (ت605هـ/1211م)** والذي أكمله أبو القاسم بن عيسى التنوخي ا عروف بابن ناجي (ت839هـ/1435م) وما أسنده الدباغ من أخبار وردت بصيغة "قال" وما أسند إ ابن ناجي ورد بصيغة "قلت" والذي جاء بعدة إضافات وسد الكث من الثغرات، وكان هذا ا صدر من الأعمدة الأساسية ال استندت إليها هذه الدراسة، بفضل ما تضمنه من معلومات مسهبة عن علماء الفقه وا ديث ا غاربة سياق علاقا م بأقرا م الأندلسي وخاصة جزئيه الأول والثا و يز ا زء الثالث بإشارات هامة عن أحفاد علماء الفترة الأغلبية ن هاجر إ الأندلس واستقر فيها ولاسيما علماء ا ديث.

- **ابن فرحون ا الكي (القاضي إبراهيم بن نور الدين) (ت799هـ/1396م): الديباج ا ذهب معرفة أعيان علماء ا ذهب،** قيق مأمون بن ي الدين ا نان، ط1، دار الكتب العلمية، ب وت، لبنان، 1996، الذي اهتم بتخصيص تراجم عديدة لفقهاء ا الكية، ا غاربة والأندلسي دون إغفاله لتقد ا لاحظات القيمة عن الروابط الثقافية - الفقهية - ب علماء البلدين، ويهتم ابن فرحون بفئة علماء الأندلس ا ستقرين بالق وان وغ ها من ا دن، وخاصة الذين تركوا بصمات واضحة ا عا نشاطهم العلمي الفقه ا الكي، كيحي بن عمر ويوسف بن ـي (أبو عمر ا غامي) ووردت س ما بإسهاب شديد، ولاسيما ا غامي الذي أغفله القاضي عياض و يترجم له كما أسقطه الدباغ معا ه، وترجم لبعض علماء ا غرب الذين شدوا الرحال إ الأندلس من أحفاد علماء العصر الأغل من أمثال مد بن حارث ا ش ، الذي نشأ وتعلم بالق وان هاجر إ الأندلس العهد الشيعي الفاطمي، ومهما كانت ترا ه موجزة فإ ا مفيدة للغاية لتوفرها على عنصر التركز.

- ولا ب أن نتغاضى هذا ا قام عن **أ إسحاق الش ازي (ت476هـ/1083م)** كتابه: **طبقات الفقهاء،** فرغم كونه شافعي ا ذهب، إلاّ أنه يهمل التر ة والتعريف لعلماء وفقهاء ا الكية ا غاربة والأندلسي فترة البحث مقرونة ببعض الإشارات إ الاتصالات العلمية وتداول الكتب الفقهية بينهما ا أفاد البحث ودعم معلومات ا صادر الأخرى علـى تشا هـا

ولو أن ترا ه مقتضبة أكثر من اللزوم، وما يعاب على الكتاب إ اله للفقهاء الشافعية وا نفية من أهل ا غرب والأندلس.

- وحـ نستو الفصل ا اص بالعلاقات ا غربية - الأندلسية، ال العلوم القرآنية، كان لزاما علينا أن نلوذ بكتب طبقات القراء وا فسرين، و صدار ا، **لابن ا زري: غاية النهاية طبقات القرّاء**، والذي نشره، ج. برجستراسر، طبعته 3، دار الكتب العلمية، بـ وت، لبنان، 1982، فقد أفادنا استقصاء أخبار تلامذة الإمام نافع ا قرئ ا د ، من أهل ا غرب، كما ترجم شاهـ القراء ا غاربة العهد الأغل والأموي بالأندلس، دون الوقوف عليهم يعا ا اضطرنا إ البحث عنهم ا صادر ا غربية والأندلسية السابقة الذكر، ومن ذلك طلبة الأندلس عن الإمام نافع، الذين وجدناهم تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي وأخبار الفقهاء وا دثـ للخشـ وغـ ا، ونفس ا علومات تقريبا عن قراء ا غرب والأندلس والعلاقة بينهما ندركها لدى **الإمام الذهـ كتابه، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، الذي حققه، مد سيد جاد ا ق، ط1، دار الكتب ا ديثة، مصر، 1967، ومن أراد تتبع مسار القراء الأندلس خلال الفترات ا تأخرة، فعليه أن يعود إ **ابن بشكوال** كتاب **الصلة تاريخ علماء الأندلس**، قيق صلاح الدين ا واري، ط1، ا كتبة العصرية، صيدا، بـ وت، لبنان، 2003، على غرار ا قرئ مكي بن أ طالب وش الق وا الأندلسي (ت437هـ /1045م).

ولإبراز مظاهر العلاقات بـ ا غرب الأغل والأندلس الأموي ال علم تفسـ القرآن، عدنا إ **الداودي: طبقات ا فسرين**، قيق علي مد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1972، وكذا **جلال الدين السيوطي**: **طبقات ا فسرين**، قيق علي مد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1976، ولكن ب الاعتراف بأن التعويل عليهما يكن كبـ ا نظرا لندرة التراجم، فسري ا غرب والأندلس فترة البحث، فقد اكتفى الداودي بالإشارة إ ا فسر وا قرئ ي بن سلام البصري الأصل والق وا ا وطن، واقتصر جلال الدين السيوطي على ذكر ا فسر الأندلسي، بقي بن مخلّد، وقال عنه صاحب التفسـ ولكن لا ننكر بأنه أفادنا التنويه بتداول علماء الأندلس لتفسـ ي بن سلام، وعلى رأسهم **ابن أ زمنـ الإلبـ ي (ت399هـ / 1008م)**، الذي صنف كتاب " **تصر تفسـ ابن سلام**"، هذا ويطلعنا على علماء القرآن الأندلسيـ من القراء وا فسرين، ا تأخرين عن فترة البحث من ذوي الشهرة الفائقة على غرار الطلمنكي (أبو عمر ا عافري)، نزيل قرطبة (ت429هـ /1037م)، القارئ ا شهور، والإفريقي الأصل.

3 – كتب الحسبة والفقه والنوازل

كانت الأطروحة بأمس ا اجة إ كتب ا سبة والفقه والنوازل، لاستكمال جوانبها وأهدافها البحثية، ولاسيما ال العلاقات الفقهية ب ا غرب الأغل والأندلس الأموي، كما وظفت أغراض علمية أخرى تتوزع ع عدة فصول حسب أبوا ا، لكن نال من فائد ا الفصل الثالث من الباب الثا حصة الأسد، و كن ترتيب دراستها النقدية على النحو التا :

- **الشيزري: نهاية الرتبة طلب ا سبة،** قيق السيد الباز العري ، القاهرة، مصر، 1946، اعتمدنا عليه فيما ص التحاق الصبيان بالكتاتيب و نيبهم ا ساجد حفاظا على طهار ا وهدوئها.

- **ابن الأخوة: معا القربة أحكام ا سبة،** قيق مد مود شعبان وصديق أ د عيسى ا طيعي، القاهرة، مصر، 1976، اعتمدناه مبحث الكتاتيب ومسألة ارتياد ا رأة ا سلمة ا غرب والأندلس ذه ا ؤسسات التعليمية الابتدائية من عدمه.

- **ي بن عمر الأندلسي الأصل والق وان ي ا وطن (ت289هـ/901م): كتاب أحكام السوق،** قيق الدكتور مود علي مكي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2004، وفيه أجاب ا ؤلف على فتاوى وردت عليه صوص قوان السوق وتنظيم معاملات التجار بالق وان اعتمادا على مصادر فقهية وقضائية، ويندرج الكتاب ضمن الفقه الاقتصادي والاجتماعي أو ما يعرف بنظام ا سبة بناءً على مرجعية الفقه ا الكي، الذي يعنى راقبة السلع ا عروضة للبيع والعملات ا تداولة وا كاييل وا وازين ونظام الأسعار والعقوبات ا سلطة على ا تكرين والغشاش ، ويعزو صحاب الكتاب، فتاواه إ آراء فقهاء ا ذهب ا الكي الأندلسي من أمثال عبد ا لمك بن حبيب، استنادا - على الأرجح - إ كتابه الواضحة السنن والفقه (ي بن عمر: أحكام السوق، ص75-84).

- **عبد ا بن وهب (ت197هـ/812م): كتاب ا اربة،** قيق ميكلوش مورا ، ط1، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 2002.

- **عبد ا بن وهب (ت197هـ/812م): كتاب القضاء البيوع،** برواية سحنون بن سعيد، قيق ميكلوش مورا ، ط1، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 2004، وكلا الكتاب استعما ما سياق ا ديث عن ا درسة الفقهية ا صرية ا الكية، ال رج منها فقهاء ا غرب والأندلس بالدراسة عن شيوخها ومنهم عبد ا بن وهب، واعتماد كتبهم الفقه ا الكي، بعد الاطلاع عليها ونسخها نقلها إ أوطا م.

- **مد بن سحنون (ت256هـ/869م): كتاب الأجوبة،** قيق حامد العلوي ، ط1، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 2000، و كن أن نصنف هذا ا صدر، ضمن كتب النوازل الفقهية والإفتاء على ا ذهب ا الكي كقاعدة رئيسية، وفيه اعتمد مد بن سحنون، على فتاوى الكث من فقهاء الأندلس ا الكي من أمثال عيسى بن دينار و ي بن إبراهيم بن مزين إ جانب عبد ا لك بن حبيب، تتعلق قضاياها بفقه ا عاملات الاجتماعية والاقتصادية (النساء ا رائر والإماء) وا عاملات التجارية وا الية وا اعات العقارية، توجد تفاصيلها م الأطروحة بالفصل الثالث من الباب الثا .

- **أبو العباس الإبَياني (ت352هـ/963م): مسائل السماسرة،** ط1، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 1992، ويندرج هذا ا صدر ضمن كتب ا سبة، ذات الارتباط بالفقه الاقتصادي، و ديدا قضايا التجار السماسرة بإفريقية، وعثرنا ثنايا هذا الكتاب على بعض ا سائل الفقهية ا سندة إ فتاوى علماء الأندلس وعلى رأسهم عيسى بن دينار تتعلق بتجارة ا لابس.

- **أبو بكر مد بن اللّبّاد الق واني (ت333هـ/944م): كتاب الرّد على الشافعي،** قيق عبد ا يد بن دة، ط1، دار العرب، تونس، 1986.

- **ي بن عمر: كتاب ا جّة الرد على الإمام الشافعي،** قيق ونشر الدكتور مد أبو الأجفان، لة معهد ا خطوطات العربية، لد 29، إسيسكو، 1985، كن اعتبار الكتاب مندرج ضمن النقد الفقهي، وكلا ا يؤشران على إ ام الفقيه على ا ذهب ا الكي، ابن اللباد و ي بن عمر، يثيات الفقه الشافعي، وأن التمسك با درسة ا الكية من قبل علماء الق وان لا يع بالضرورة ارسة للتعصب، وقد استفدت منهما مسألة انفتاح ا غاربة على ا درسة الفقهية الشافعية بالأخذ أو الاختلاف.

- **مد بن حارث ا ش : كتاب أصول الفتيا الفقه على مذهب الإمام مالك،** قيق مد ا دوب و مد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، ط1، الدار العربية للكتاب، وا ؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، ا زائر، 1985، وظفنا هذا ا صدر الفقهي الذي ألفه ا ش الق وا الأصل والأندلسي ا وطن، بيان اعتماد فقهاء الأندلس على فتاوى فقهاء ا غرب ا الكي ، وهو ما سناه كتاب أصول الفتيا من اذج عديدة مل طيا ا مؤشرات واضحة على الاجتهاد الفقهي ا غر ، من خلال استناد ا ؤلف إ فتاوى الإمام سحنون بن سعيد وابنه مد وعلي بن زياد التونسي وابن عبدوس وعيسى بن مسك و ي بن عمر وأبو بكر بن اللباد... ا .

- **عبد الملك بن حبيب السلمي (الأندلسي): كتاب آداب النساء**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992.

- **عبد الملك بن حبيب السلمي: تفسير غريب الموطأ**، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001، اعتمدنا هذين المصدرين لإثبات الاجتهاد الفقهي لعلماء الأندلس على غرار عبد الملك بن حبيب مؤلف الكتابين، الذي صال وجال في فقه المرأة مستقصيا ومتحريا للمسائل الخاصة بها، وما يدل على نزعته الاجتهادية أيضا إقحامه في تفسير غريب الموطأ عدة مسائل قضائية تتعلق بأحكام الميراث والحدود والأيمان والبيوع وغيرها، استعملناها في المبحث الخاص بالتبادل القضائي بين المغرب والأندلس.

4 – **المصادر القضائية:**

- **الشيخ محمد المهدي القيرواني: تاريخ قضاة القيروان**، تحقيق أنس بن الشيخ محمد الهادي العلاني، ط1، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2004.

- **محمد بن حارث الخشني: قضاة قرطبة**، تحقيق ياسر سلامة أبو طعمة، ط1، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2008.

- **النباهي (أبو الحسن علي بن عبد الله الجُذامي المالقي) (ت ق8هـ/14م): تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق الدكتور صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 2006، وقد تم توظيف هذه المصادر في المبحث الخاص بتبادل الأحكام القضائية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي، بإبرازنا أولاً الإطارات القانونية من البلدين، وفي هذا الشأن فقد تفرد النباهي، بتخصيص تراجم هامة للقضاة المغاربة المشهورين من أمثال سحنون بن سعيد وعيسى بن مسكين إلى جانب تراجمه الأندلسية، كما رصدنا الزيارات المتبادلة بين قضاة الأندلس والمغرب لأغراض قانونية، حيث رحل الكثير من رجال القانون إلى القيروان للالتقاء بقضاتها والاستفادة من خبراتهم، مثل سحنون بن سعيد وعبد الله بن طالب وحماس بن مروان وسليمان بن عمران، كما دلتنا كتب طبقات القضاة على وجود مراسلات بين قضاة المغرب والأندلس وردت من القاضي سحنون والقاضي سليمان بن عمران المنفي المذهب على القاضي محمد بن زياد القرطبي والقاضي عمرو بن عبد الله بن ليث في شكل وثائق قانونية تتضمن البت في بعض الأحكام ليتم الاستنارة بها في تنفيذ القوانين وإصدار الأحكام، ويعتبر محمد بن حارث الخشني أحسن مصدر دلنا على هذه العلاقات القضائية في كتابه الموسوم بقضاة قرطبة.

5 – كتب التربية والتعليم

- **مد بن سحنون: كتاب آداب ا علم** ، قيق الدكتور مود عبد ا و ، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ا زائر، 1981، وقد اعتمدنا على نسخة ثانية مل نفس العنوان من قيق حسن حس عبد الوهاب و مد العروسي ا طوي ومراجعة الطبعة الثالثة إبراهيم مراد، بيت ا كمة، قرطاج، تونس، 2010، واستفادت الأطروحة من هذا ا صدر الفصل الأول من الباب الثا ، ا اص بالعلاقات ا غربية الأندلسية ال علوم القرآن، حيث خصص ا ؤلف فيه كلاما مهما عن أساليب تعليم القرآن الكتاتيب لدى أهل الأندلس وإفريقية، مبينا مواطن التقارب والاختلاف، و دث مد بن سحنون أيضا عن إلزامية تدريس مقرأ نافع، الذي عده الأحسن والأفضل، بالنسبة للصبيان، الذين ضعون لأساليب تربوية صارمة و كمة تأخذ با سبان جودة التعليم وحسن ا لق، فضلاً عن معلومات أخرى تتصل بانتشار ا صاحف القرآنية الق وان با دارس الابتدائية.

- **ابن ا زار الق وانـي (ت369هـ/979م): سياسة الصبيان وتدب هم،** قيق مد ا بيب ا يلة، الطبعة الثالثة، بيت ا كمة، قرطاج، تونس، 2008، ورغم أن هذا ا صدر طب الأطفال ومؤلفه متأخر عن فترة البحث، إلاّ أنه ولد اية العهد الأغل (285هـ/895م)، وقد كان أبوه إبراهيم قد لقي مد بن سحنون، كما أن ا ؤلف قد أقحم مبحثا له علاقة بالتربية والتعليم آخر الكتاب بعنوان "الأمر بتأديب الأطفال" دعا فيه إ انتقاء الأساليب الدراسية والبيداغوجية النافعة للصبيان ترتكز على إصلاح أخلاقهم وا زاوجة ب اللا والشدة عند الاقتضاء، داعيا إ تربيتهم وفق ا ذاهب ا ميلة والأفعال ا ميدة والطرائق ا ثلى، وقد أدرجنا بعض أفكاره سياق حديثنا عن الكتاتيب ودورها تعليم القرآن بالق وان وإفريقية عموما.

- **أبو ا سن علي القابسي (ت403هـ/1012م): الرسالة ا فصلة لأحوال ا تعلم وأحكام ا علم وا تعلم** ، قيق أ د خالد، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، قرطاج، تونس، 1986، وقد أفادنا الكتاب علوم القرآن با غرب والأندلس، وا قاربة ا اصلة أساليب تأديب وتربية الصبيان وطُرق التعليم والقراءات ا عتمدة ا دارس وا ساجد وهي قراءة نافع وتلميذه ا صري ورش، ومعظم مادة الكتاب مستوحاة من آراء علماء التربية السابق له و صدار م مد بن سحنون.

6 – المصادر التاريخية

- ابن عذاري ا راكشي (أبو العباس أ د بن مد)، (كان حيا سنة 712هـ/1311م): البيان ا غرب أخبار الأندلس وا غرب، قيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، ب وت، لبنان، 2009، وظفت - على وجه ا صوص - ا زء الأول والثا ، ووقفت فيه على معلومات قيمة عن ا وضوع على ندر ا، إذ كلما وثق تاريخ وفاة عا مغر أو أندلسي إلا وخصه بتر ة ولو قص ة كحديثه عن فقيه الق وان ابن عبدوس وكتابه ا موعة وذكره للمقرئ الأندلسي مد بن خ ون الذي وصفه أيضا بالتاجر الذي لك الفنادق بعد استقراره الق وان، وخدم الأطروحة كث ا فصلها التمهيدي بفضل معلوماته ا امة عن الأمراء الأغالبة.

- ابن وردان، كان حيا (1172هـ/1758م): تاريخ العباسي وآخره عمّال ب العباس بإفريقية إ آخر الأغالبة، قيق ا نجي الكع ، ط1، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 1993، يعد من ا صادر التار ية النادرة عن تاريخ الأغالبة السياسي، وقد خفي على الكث من الباحث ، وقد استعنا به وضع جدول زم عن حكم أمرائهم وعلاقا م السياسية مع الأموي بالأندلس ذ الفصل التمهيدي.

- ابن خلدون (أبو زيد عبد الر ن بن مد) (ت808هـ/1406م): ا قدّمة، أمدت علومات وافرة عن العلاقات ا ذهبية (ا الكية) ب ا غرب والأندلس، وعن الكتاتيب وأساليب التربية والتعليم ا غرب والأندلس، كما استفدت منها فيما ص ا صاحف القرآنية وخطوطها، وساعدت كث ا تعريف العلوم الشرعية من قراءات وتفس وفقه وحديث.

- أما كتابه التار ي ا وسوم بـ: **الع وديوان ا بتدأ وا** ، وا عروف بتاريخ العلاّمة ابن خلدون، فقد اعتمدت بعض أجزائه ا ديث عن العلاقات السياسية ب الأغالبة والأمراء الأموي بالأندلس، ووظفت طبعة دار الكتاب اللبنا ، 3، ب وت، لبنان، 1968، كما استفدت من ط1، دار الكتب العلمية، ب وت، لبنان، 2010 بالنسبة للمقدمة وكتاب الع على السواء.

- أبو العرب (مد بن أ د بن يم التميمي)، (ت333هـ/944م): كتاب ا ن، قيق الدكتور ي وهيب ا بوري، ط3، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 2006، وظفنا هذا ا صدر ال العلاقات ا ديثية ب ا غرب والأندلس، من خلال إيراده لسلسلة من رواة ا ديث ا غاربة مثل ي بن مد بن ي بن سلام وأ د بن مد بن يم وبكر بن اد، والأندلسي أمثال بقي بن لد، والكتاب يتضمن أيضا أخبارا عن الاضطهاد السياسي للقضاة الأغالبة من أمثال عبد ا بن طالب بسبب عد م أحكامهم وعدم رضوخهم لتدخلات الأمراء.

- **ا راكشي (عبد الواحد بن علي) (ت669هـ/1270م): ا عجب تلخيص أخبار ا غرب**، قيق خليل عمران ا نصور، ط2، دار الكتب العلمية، ب وت، لبنان، 2005، وقفنا فيه على خ تار ي هام عن عناية أهل الأندلس بنسخ ا صاحف القرآنية، مفاده أنه كان بقرطبة 170 امرأة تشرف على كتابة ا صاحف با ط الكو .

- **النويري (شهاب الدين أ د بن عبد الوهاب) (ت733هـ/1332م): ناية الأرب فنون الأدب**، وقد استعملت النسخة ال حققها حسن نصار وعبد العزيز الأهوا ، طبعة ا يئة العامة ا صرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1983، واعتمدت على ا زء 24، الذي خصصه ا ؤلف لتاريخ ا غرب الإسلامي، ولكن أ يته اقتصرت بالدرجة الأو على العلاقات السياسية ب الأغالبة والأموي بالأندلس الفصل التمهيدي.

- **ا قري (شهاب الدين أبو العباس أ د بن مد التلمسان ي)، (ت1041هـ/1631م): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن ا طيب**، قيق إحسان عباس، ط1، دار صادر، ب وت، 1968، وقد خدم هذا ا صدر الأطروحة عدة فصو ا، واستعملنا أجزاءه الأول والثا والثالث والرابع بالدرجة الأو ، نظرا ا اشتملت عليه من معلومات مفيدة عن علماء الأندلس، الفقهاء وا دث والقراء وا فسرين ج3 و ج4، وقد دث عن الفقهاء التابع بالأندلس ودورهم ا هادي وا ضاري ج1، وانفرد برواية ذات أ ية عن مصحف عقبة بن نافع ا نسوخ عن ا صحف العثما وهذا ا زء الأول.

- **عبد ا لك بن حبيب السلمي (ت238هـ/852م): كتاب التاريخ**، ط1، ا كتبة العصرية، ب وت، لبنان، 2008، وهو مصدر تار ي أندلسي نادر، فمؤلفه يعود إ فترة البحث، لكنه يقع كتاب واحد ومن حجم صغ ، و لمته بعض القصص ا رافية، إلاّ أنه انطوى على معلومات هامة، فقد حدد عدد التابع الطارئ على الأندلس بـ 20 تابعيا دون ذكر أ ائهم، وخصص حيزا بسيطًا لفقهاء الأندلس عصر الإمارة الأموية واكتفى بذكر أ ائهم دون التر ة م.

- **ابن الأبّار (أبو عبد ا مد بن عبد الر ن القضاعي) (ت658هـ/1260م): ا لة الس اء**، قيق علي إبراهيم مود، ط1، دار الكتب العلمية، ب وت، لبنان، 2008، خصص فيه حيزا معت ا للأمراء الأغالبة الذين حكموا إفريقية، لذا اقتصر توظيفه الفصل التمهيدي، وقدم لنا إشارة عن دراسة إبراهيم بن الأغلب عن الفقيه ا صري الليث بن سعد.

ولابن الأبار كتاب آخر من الأ ية كان، بعنوان: "**التكملة لكتاب الصلة**"، قيق عزت العطار، مطبعة السعادة، مصر، 1956، فقد زودنا ا ؤلف علومات وافية عن الأمراء الأغالبة

وسياستهم ا ارجية، هذا وترجم تكملته للكث من علماء القـ وان الذين كان أصلهم أندلسيا، أمثال مد بن خ ون وبعض الذين رحلوا إ الأندلس لأغراض علمية.

- **ابن غالب (أبو عبد ا مد بن أيوب الأندلسي) (ت767هـ/1365م): فرحة الأنفس تاريخ الأندلس،** قطعة نشرها الدكتور لطفي عبد البديع، مطبعة مصر، 1956، واقتصرت الاستفادة منه على الفصل التمهيدي، فيما يتعلق بالعلاقات التجارية بـ ا غرب والأندلس ع ا واصلات البحرية.

- **ابن حيان القرط (أبو مروان) (ت422هـ/1031م): ا قتبس من أنباء أهل الأندلس،** قيق مود علي مكي، ط1، دار الكتاب العر ، بـ وت، لبنان، 1973، وأفاد الأطروحة الفصل التمهيدي عن التقارب السياسي بـ الأغالبة والأموي الأندلس، و ديدا بـ الأم ين مد بن عبد الر ن وإبراهيم بن الأغلب وعن مظاهر التبادل التجاري، متحدثًا عن الوسيط الدبلوماسي والتجاري بينهما، مد بن موسى الرازي.

- **أبو بكر بن القوطية (ت367هـ/977م): تاريخ افتتاح الأندلس،** قيق إ اعيل العر ، ط1، ا ؤسسة الوطنية للكتاب، ا زائر، 1989، وقدم هذا ا صدر التار ي ا ام معلومات وافية للأطروحة سواءً ال العلاقات السياسية، لكون ا ؤلف خصص أخبارا للأمراء الأموي فترة البحث، فضلاً عن إشاراته القيمة عن العلاقات ا ذهبية والفقهية بـ ا غرب والأندلس، من خلال ذكره لرواة الأندلس عن الإمام مالك من أمثال الغازي بن قيس، الذي قال عنه: دخل الأندلس با وطأ عن مالك وبقراءة نافع بن أ نعيم وكذا أ موسى ا واري عا الأندلس أيام عبد الر ن بن معاوية مؤسس دولة الإمارة الأموية، فضلاً عن زياد بن عبد الر ن وهو أيضـا ـن روى عن الإمام مالك فضلاً عن حديثه عن ا جرات العربية الشامية إ الأندلس والشخصيات ا شرقية ع ا غرب الأغل كا غ زرياب والرياضي أ اليسر الشيبا إطار العلاقات العلمية والاجتماعية.

- وقد اعتمدنا أيضا بعض ا صادر التار ية ا شرقية، ووظفناها ال العلاقات السياسية بـ ا غرب والأندلس فترة البحث وعلى رأسها، **ابن الأث (عز الدين أبو ا سـ)، (ت630هـ/1232م)** كتابه ا وسوم: **الكامل التاريخ،** قيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، د. ط، دار الكتاب العر ، بـ وت، لبنان، 2010، كما كان اعتمادي على طبعة دار صادر، بـ وت، لبنان، 1965.

7 – المصادر الجغرافية وكتب الرحلات

وقد ا صرت فائد ا ال العلاقات الاقتصادية، ا الية والتجارية، وساعدتنا ديد الطرق التجارية ال ية والبحرية ب ا غرب الأغل والأندلس الأموي، وذكر مواد التبادل التجاري الزراعية والصناعية، فضلاً عن العملات ا عتمدة البلدين والرسوم ا مركية على السلع ا نقولة وبعضها تضمن أخبارا عن العلاقات الثقافية ولو كانت دودة جدا وتأ عرضا، ومن أمثلة هذا النوع من ا صادر:

- **اليعقو (أبو الفرج) (ت284هـ/897م): كتاب البلدان**، ط1، دار إحياء التراث العر ، ب وت، لبنان، 1988.

- **ابن الفقيه ا مذانـي (أبو بكر أ د بن مد) (ت بعد 290هـ/902م): تصر كتـاب البلدان**، ط1، در إحياء التراث العر ، ب وت، لبنان، 1988.

- **ابن حوقل (أبو القاسم النصيـ) (ت368هـ/978م): صورة الأرض**، منشورات مكتبة ا ياة، بدون تاريخ.

- **ابن خرداذبة (ت300هـ/912م): ا سالك وا مالك**، نشر قودجي، طبعة مكتبة ا ثـ ، بغداد، ومؤسسة ا افجي، مصر، 1889.

- **الإصطخري (أبو القاسم إبراهيم) (تو ق 4هـ/10م): ا سالك وا مالك**، قيق مد جابر عبد العال ا سيـ ، دار القلم، القاهرة، 1381هـ/1961م.

- **البكري (أبو عبيد ا)، (ت487هـ/1094م): ا سالك وا مالك (ا ُغرب ذكر بلاد إفريقية وا غرب)**، نشر مكتبة ا ثـ ، بغداد، العراق، 1957، واعتمدنا أيضا على نسخة **زينب ا كاري: ا سالك وا مالك** - ا زء ا اص ببلاد ا غرب – ط1، مطبعـة Rabat NET Maroc، ا ملكة ا غربية، 2012.

- **ا قدسي (س الدين أ عبد ا مد) (ت380هـ/990م): أحسن التقاسيم معرفة الأقاليم**، ط1، ليدن، هولندا، 1906.

8 – المراجع العربية والمترجمة

إ جانب ا صادر ا خطوطة وا طبوعة، استفادت الأطروحة من الدراسات ا ديثة وا تمثلة بعض ا ؤلفات ال أ زها ثلة من الباحث ا تخصص تاريخ الغرب الإسلامي بأبعاده ا ضارية، منها الثقافية والدينية، سا ت إغناء منظومتنا ا عرفية بالآراء والتحليلات العلمية ا ادة، وسأعرض بالدراسة، لعينة منها، ا أفاد البحث أكثر من غ ها:

- **أ د تار العبادي: تاريخ ا غرب والأندلس**، ط1، دار النهضة العربية، ب وت، لبنان، 1987، استفدت من تفس ات ا ؤلف بيان نشأة مذهب الأوزاعي بالأندلس وعوامل انتشاره، كما أغ البحث بالآراء العلمية القيمة عن انتشار ا ذهب ا الكي بالأندلس، رواده وعوامله، فضلاً عن رصد صاحب الكتاب كام الإمارة الأموية ونشاطا م ومشاكل البلاد عهدهم.

- **حس مؤنس: معا تاريخ ا غرب والأندلس**، ط1، دار ا ستقبل، القاهرة، مصر، 1980، إضافة إ اشتمال الكتاب على عرض واف كام الإمارة الأموية بالأندلس، فإن ا ؤلف أقحم مباحث جد مفيدة شكلت روافد إضافية للبحث عن ا ذاهب الفقهية بالأندلس وعوامل انتشارها، كا ذهب الشامي الأوزاعي وا ذهب ا الكي مع الإشارة إ دور رواده الأوائل، أمثال عبد ا لك بن حبيب و ي بن ي الليثي وعيسى بن دينار، ا أفاد البحث كث ا با علومات ا شفوعة بالتحليل العلمي الأكاد ي بعناوين بارزة: الفقهاء ا شاورون، خطة القضاء - مسجد قرطبة ا امع - دخول مذهب مالك للأندلس.

- **حس مؤنس: فجر الأندلس**، ط1، دار ا ناهل والعصر ا ديث للنشر والتوزيع، ب وت، لبنان، 2002، وقد انتفعنا به الأطروحة على مستوى الفصل التمهيدي عن الناحية ا الية وأسس النظام ا ا الأندلس ح يتس لنا مقارنته بنظ ه ا غر وأفاد البحث أيضا الفصل الثالث من الباب الثا صوص النظام القضائي بالأندلس لإجراء مقاربة مع مثيله با غرب الأد .

- **م الدين ا نتا ـي: ا ذهب ا الكي بالغرب الإسلامي (إ منتصف القرن 5هـ/11م)**، دون رقم الطبع، منشورات ت الزمان، تونس، 2004، وقد انتفعنا ذه الدراسة القيمة فيما ص انتشار ا ذهب ا الكي بالغرب الإسلامي العهد الأغل والعوامل ا ختلفة ال تقف وراء ذلك، مع إشارة ا ؤلف إ تواجده بالأندلس ولكن دون أن وض ال العلاقات ب فقهاء البلدين، ولكنه با قابل خصص مبحثًا هاما للمدونات الفقهية ا غربية والأندلسية كالأسدية وا دونة والواضحة وا ستخرجة من غ إجراء مقاربات بينها تثبت با قارنة مدى التلاقح ا ذه والفقهي الآراء والفتاوى ال تضمنتها، وهو ما استدعى منا الإثراء والتهذيب لأفكار الكتاب، بل والتصحيح الإحصائي لعدد طلبة الأندلس عن الإمام سحنون بن سعيد الق وا وقدرهم بـ 57 وهم يفوقون هذا العدد بكث حسب ا صادر.

- **بش رمضان التليسي: الا اهات الثقافية بلاد الغرب الإسلامي خلال القرن 4هـ/10م**، ط1، دار ا دار الإسلامي، ب وت، لبنان، 2003، ويعد هذا السفْر من الدراسات التار ية ا ديدة عن الغرب الإسلامي ال التيارات الفكرية، ورغم ديد ا ؤلف للإطار الزما خلال

القرن 4هت/10م، إلاّ أنه اهتم بالا اهات الثقافية ا غربية القرن 2 و 3هـ/8-9م، ا جعله مسخرا دمة الأطروحة نواحي عديدة، فقد خصص الباحث حيزا هاما للمذهب ا نفي با غرب الإسلامي، كما دث كتابه عن الرحلات العلمية ا تبادلة ب قرطبة والق وان، إلاّ أن هذا ا بحث قد احتوى على عينات قليلة لا تشفي غليل الباحث، ولكننا نشهد ا تعة التحليل، واستفدت أيضا من مبحثه ا خصص للقراءات وعلوم القرآن وحديثه ا سهب عن شخصية مد بن خ ون الأندلسي ا قرئ والتاجر وفرق ب الابن والأب نتيجة ا لط الذي وقعت فيه ا صادر، وخلص إ أن الأب الإمام القراءات، منوها بدوره ترسيخ قراءة ورش عن نافع بالق وان وا غرب، كما اعتمدنا عليه استقصاء الشخصيات العلمية ا غربية ال استوطنت بلاد الأندلس العلاقات الاجتماعية من خلال ا جرات ا تبادلة، كمحمد بن يوسف الوراق وأبو اليسر إبراهيم بن أ د الشيبا (الرياضي)، البغدادي الأصل والذي مكث با غرب الأد رحل إ الأندلس.

- **إ اعيل سامعي: دور ا ذهب ا نفي ا ياة الاجتماعية والثقافية بلاد ا غرب الإسلامي من القرن 2هـ إ ق 5هـ/8-11م**، ط1، دار ا دى، ع مليلة، ا زائر، 2006، وقد أفدنا كث ا من ليلاته عن دخول ا ذهب ا نفي إ بلاد ا غرب الأد ، إلا أن عدد من أحصاهم كان قليلاً ولو عاد إ طبقات علماء إفريقية للخش لعلم أ م يناهزون 30 عا ا، كما كانت معلوماته عن أحناف الأندلس شحيحة غ أننا نِقر بأ ية الكتاب وعنوانه ا تميز.

- **السيد عبد العزيز سا : تاريخ ا سلم وآثارهم الأندلس من الفتح العر ح سقوط ا لافة بقرطبة**، ط2، مؤسسة شباب ا امعة، الإسكندرية، مصر، 2010، اعتمدت عليه العلاقات ا ذهبية ب ا غرب والأندلس برسم الأوزاعية وا الكية، مستفيدا من ليلاته القيمة.

- **السيد عبد العزيز سا : ا غرب الكب - العصر الإسلامي -، دراسة تار ية وعمرانية وأثرية**، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ب وت،لبنان، 1981، وقد استعنا به وضع جدول زم للأمراء الأغالبة مرفوقا بنشاطا م العسكرية وا ضارية.

- **السيد عبد العزيز سا وسحر عبد العزيز سا : معا التاريخ الإسلامي**، ط1، مؤسسة شباب ا امعة، الإسكندرية، مصر، 2005، وقد أفاد موضوع ا صحف العثما الأندلس زمن الإمارة وا لافة.

- **هند شل : القراءات بإفريقية من الفتح إ منتصف القرن ا امس ا جري**، بدون رقم الطبع، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983، أفاد هذا الكتاب النفيس ال تتبع القراءات ا ختلفة بإفريقية ع مراحل نشوئها وعلاقتها بالأندلس، ناهيك عن التفس با غرب الإسلامي مع التنويه

بشخصية ي بن سلام المفسر البصري الأصل والقـ وا الوطن وانتقال كتابه التفسـ إ الأندلس والاهتمام به من قبل العلماء دراسة واختصارا، ولكن النماذج المعروضة طية و تزأة ا حدا بنا إ رصد القراء وا فسرين المغاربة والأندلسي من المصادر المتخصصة وتشخيص مظاهر العلاقة بينهما.

- **نوري معمر: مد بن وضاح القرط مؤسس مدرسة ا ديث بالأندلس مع بقيّ بن مَخلد**، ط1، مكتبة المعارف، الرباط، المملكة المغربية، 1983، فقد تناول المؤلف هذا ا دث الأندلسي بالتفصيل ا دلنا على مصادره وتعقب آثاره كما خصص مبحثًا مفيدا - على قصره - ا الة ا ديث بالأندلس قبل ابن وضاح وبقي بن لد، ولا يعدم الإشارة إ رحلاته وشيوخه با شرق، ولكن ما يؤاخذ على هذه الدراسة إغضاؤها الطرف عن علاقة أعلام ا ديث بالأندلس مع مدرسة ا ديث با غرب الأد العصر الأغل ، ا دفعنا إ تلمس طريقها ا صادر ا تخصصة، ولكن هذه الملاحظة لا تنتقص من قيمة هذا الكتاب.

- **إبراهيم بكـ از: القضاء ا غرب الإسلامي من ام الفتح حـ قيام ا لافة الفاطمية (96-296هـ / 715-909م)**، ط2، عية التراث، القرارة، غرداية، ا زائر، 2006 (جزءان)، وظفت الكتاب بيان خصائص النظام القضائي العصر الأغل ، غ أن ا ؤلف يتطرق إ علاقته مع نظ ه الأندلس على عصر الإمارة، ولا يقع اللوم على صاحب الكتاب، طا ا أن هذه ا سألة لا تعـ موضوعه ا دد جغرافيا ا غرب الإسلامي.

- **مد الأم بلغيث: دولة المرابط بالأندلس**، ط1، دار الوعي، ا زائر، 2009، استفدت كثـ ا من هذا الكتاب القيم فيما ص دور مساجد قرطبة وإشبيلية تدريس علوم القرآن، فهي ثابة جامعات علمية تغص بالعلماء والطلاب وتأوي عديد ا كتبات، كما لفت ا ؤلف النظر إ دور الكتاتيب كمؤسسات تعليمية رائدة تعليم القرآن وعلومه بالأندلس منوها ندستها ا عمارية ا تميزة، فضلاً عن حديثه ا سهب عن الربط كمؤسسات عسكرية ائية السواحل الأندلسية وال ولت مع مرور الزمن إ مواطن للعبادة والعلم ولاسيما قراءة القرآن ونسخه وتفسـ ه ور ه.

- واعتمدت أيضا على الدراسة القيمة ال أ ز ا الدكتورة **سامية مصطفى مسعد**، بعنوان: **العلاقات بـ ا غرب والأندلس عصر ا لافة الأموية**، ط1، ء للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ا رم، مصر، 2006، ورغم أن الإطار الزما ا دد يتجاوز فترة ثنا، إلاّ أن ا ؤلفة أشارت الفصل الرابع عن العلاقات الثقافية بـ الأندلس وا غرب عصر ا لافة إ العديد

من العلماء   البلدين خلال ق 3هـ/9م أو ا خضرم الذين امتد م الزمن إ ق 4هـ/ 10م، وقد أطلعنا الكتاب على أمهات ا صادر عن علماء الأندلس، وال استفدنا منها عند عودتنا إليها.

و سن بنا   هذا الدراسة التقييمية للمصادر وا راجع أن نقر بالفائدة ا علوماتية ا مة ال عناها عن العلاقات الاقتصادية، ا الية والتجارية ومعرفة الطرق ال ية والبحرية ب ا غرب والأندلس خلال فترة البحث من الكتب القيمة ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية وال استعملت   الفصل التمهيدي، ومنها:

- **جودت عبد الكر يوسف: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية   ا غرب الأوسط خلال القرن 3 و 4هـ/9-10م**، ط1، ديوان ا طبوعات ا امعية، ا زائر، 1992، وفيه دث ا ؤلف عن العلاقات التجارية ب إفريقية والأندلس من خلال ا سالك ال ية والبحرية.

- **جودت عبد الكر يوسف: العلاقات ا ارجية للدولة الرستمية**، ط1، ا ؤسسة الوطنية للكتاب، ا زائر، 1984، قد يوهم ظاهر العنوان، بعده عن موضوعنا، إلا أن الكتاب حفل بعدة إشارات قيمة عن العلاقات التجارية وا الية ب ا غرب الأد   والأندلس   السياق العام عن العلاقات الاقتصادية.

- **فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي وا بادلات التجارية ب ا دن ا غاربية خلال العصر الوسيط**، ط1، منشورات الزمن، الرباط، ا ملكة ا غربية، 2010، وقد خدم الأطروحة   فصلها التمهيدي و ديدا   العلاقات الاقتصادية ب ا غرب والأندلس   فترة الدراسة.

- **إ اعيل سامعي: قضايا تار ية   تاريخ ا غرب الإسلامي**، ط1، ديوان ا طبوعات ا امعية، ا زائر، 2012، خصص ا ؤلف مبحثا بعنوان ا ركة الاقتصادية شكل رافدا معينا لنا   إ از الفصل التمهيدي عن العلاقات التجارية.

وقد استفدت أيضا من دراسات الدكتور ا بيب ا نحا   ال العلاقات التجارية وا الية ب ا غرب الأغل   والأندلس الأموي وخاصة منها:

- **ا غرب الإسلامي - ا ياة الاقتصادية والاجتماعية - (ق 3-4هـ/9-10م)**، ط1، الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ا زائر، 1978.

- **دراسات   التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي**، ط2، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 1986.

لا يفوتنا آخر هذه الدراسة النقدية للمراجع العربية أن ننوه بأ ية كتب ا ستشرق عن ا ضارة العربية الإسلامية بالأندلس إطار الارتباط با شرق وا غرب، ومن أبرز ما أفاد الأطروحة العلاقات ا ذهبية والعلوم الشرعية ما يلي:

- **آ ل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي**، تر ة حس مؤنس، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، بدون تاريخ، يعت أكثر ا راجع ال أفادت الأطروحة، من بدايتها إ ايتها من حيث توفر الكتاب على كم هائل من ا علومات عن ا ذاهب الإسلامية الأندلس ا قصودة بالدراسة الأوزاعية وا الكية والشافعية والظاهرية مع إغفال ا ذهب ا نفي وا نبلي، كما اهتم ا ؤلف بالعلوم الشرعية السائدة كالفقه وا ديث وعلوم القرآن من قراءات وتفس ، شكلت لنا مفاتيح للتوسع مضامينها وربطها با غرب الإسلامي وهو ا انب ا غيب هذا الكتاب على أ يته، ا دفعنا إ استقصائها ا صادر ا تخصصة.

- **ميكلوش موران ـي: دراسات مصادر الفقه ا الكي**، تر ة د. سعيد ي و د. عمر صابر عبد ا ليل و د. مود رشاد حنفي، ط1، دار الغرب الإسلامي، ب وت، لبنان، 1988، تضمن الكتاب دراسة أكاد ية متميزة عن مصادر الفقه ا الكي، ا غربية والأندلسية وا صرية أيضا، وا تمثلة ا دونات الفقهية ال اوزت شهر ا الآفاق على غرار الواضحة السنن والفقه للفقيه الأندلسي عبد ا لك بن حبيب القرط ، وا ستخرجة أو العتبية ؤلفها الأندلسي مد بن أ د بن عبد العزيز الأموي، ا عروف بالعت ، دون أن نغفل الكتب الفقهية ا غربية مثل ا موعة، ال وضعها مد بن إبراهيم بن عبدوس، فضلاً عن دراسة ا ؤلفات الفقهية ا الكية ا صرية كا ختصر الكب الفقه ؤلفه عبد ا بن عبد ا كم ا صري، وا وازية لصاحبها مد بن إبراهيم بن زياد بن ا واز (ت269هـ/882م)، و سياق عرضه تويات هذه ا صادر الفقهية ا الكية أ ح إ ضروب العلاقة ب فقهاء الأندلس وا غرب تبادل ا سائل الفقهية وتوظيفها ا ال النواز كما نوه باعتماد كلا الطرف على ا دونات الفقهية ا الكية ا صرية إما بنقلها إ الغرب الإسلامي أو انتقاء أهم فتاويها ا يستجيب تطلبات الأحكام الشرعية والقضائية وشؤون ا سبة مع إبداء اللمسة الاجتهادية من جانبهما، وا ذنا هذه ا صادر كقاعدة للتعمق البحث الفقهي ا الكي وبيان علاقة التأث والتأثر من خلال إغناء منظوما ا من ا صادر ا تخصصة وهو ما وظفناه الفصل الثالث من الباب الثا عن العلاقة الفقهية ب إفريقية والإمارة الأموية بالأندلس.

- **ليفي بروفنسال: ا ضارة العربية إسبانيا**، تر ة الدكتور الطاهر أ د مكي، بدون رقم الطبع، دار العا العر ، القاهرة، مصر، 2009، أنا إليه تقصي أخبار ا ذهب ا الكي بالأندلس وتلمس إسهامات ا ذاهب الأخرى كالشافعي والظاهري، لنجعل من هذا ا بحث مبدأ لإجراء ا قاربة مع ا نظومة ا ذهبية الأغلبية ا الكية والشافعية، ولوحظ هذا السياق تغييب ا ذهب ا نفي، وهذا نع توظيف الكتاب الات أخرى كا ديث عن ا اليات ا شرقية بالأندلس مثل ا غ زرياب، الذي حطّ الرحال أولاً بدولة الأغالبة وا سنة قبل أن يعرج إ الأندلس، كنموذج عن العلاقات الاجتماعية ب ا غرب والأندلس.

9 – المراجع باللغة الأجنبية

- أما فيما ص ا راجع ا كتبت باللغة الأجنبية من طرف الباحث الأجانب والعرب فإن أكثرها إفادة للأطروحة كتاب:

"**La berberie orientale sous la dynastie des Benou L'Aghlab**, Paris, 1927"

ؤلفه "**فوندرهايدن** **Vonderheyden**" والذي وظفته بشكل خاص ال ا ياة ا ذهبية عهد الدولة الأغلبية، إلاّ أن معلوماته عن العلاقات مع الأندلس كانت ضئيلة.

- هذا واستفدت كث ا من الدراسة ا أ زها **Georges Marçais** عن ا درسة ا ذهبية ا الكية ا غرب الإسلامي وروادها البارزين، بعنوان:

"**La berberie musulman et l'orient au moyen age**, Paris, 1946"

إلا أن كلتا الدراست تلتزما با وضوعية التار ية، إذ جاءت عناوينها حاملة لبذور العصبية ا برية، كما نالت من الا اه ا ذه السني الذي ثله ا درسة ا الكية.

- ولا أعدم الإشارة إ الدراسة القيمة ا قام ا الدكتور مد الطا عن علاقة الق وان با درسة ا الكية الأندلسية:

"**Mohamed Talibi: Kairawan et le Malikisme espagnol, dans l'études d'orientalisme**, dédiées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962"

- و در التنويه بالعمل العلمي ا تميز، الذي أ زه: أ د بك عن ا درسة ا الكية ا شرق والذي أخصب الأطروحة بالأفكار ا ادة والاستنتاجات ا امة، وقد أفاد منه البحث الفصل الثا من الباب الأول عن نشأة ا ذاهب الإسلامية ا غرب والأندلس فترة البحث:

"**Ahmed Bekir: Histoire de l'école malikite en orient jusqu'à la fin du moyen age**, thèse de doctorat, université de paris, imprimerie de l'ugtt, Tunis, 1962"

- وانتفعت ببعض الآراء والاستنتاجات ا خلص إليها موريس لومبار:

"**Maurice Lombard : L'islam dans sa première grandeur**, France, 1971"

عند حديثه عن الازدهار الاقتصادي والرقي الاجتماعي قرطبة عاصمة الأندلس عصر الإمارة الأموية بفضل العلاقة مع ا شرق وا غرب وخاصة أيام حكم عبد الر ن الأوسط وأثر ذلك على دخول ا ذهب ا نفي وعوامل انقراضه.

- وبا ثل اقتطفت بعض ا علومات عن مسألة تضاؤل ا ذهب ا نفي بلاد ا غرب العصر الفاطمي وضموره اما العصر الزيري عند إعلان القطيعة ا ذهبية مع الدولة الفاطمية صر على يد ا عز بن باديس وذلك من كتاب:

"**La berberie orientale sous les zirides**, Paris, 1962"

ؤلفه روجر هادي إدريس Roger Hady Idris.

- ووقفت على أفكار هامة كتاب:

"**Farhet Dachraoui: Le califat fatimide au Maghreb**,Tunis,1981"

عن تزايد عدد أحناف ا غرب ا نتم للمذهب الشيعي العصر الفاطمي بدافع ا وف والطمع السلطة آن واحد تأكيدا ا أورده ا ش طبقاته عن علماء إفريقية (ذكر 11 حنفيا متشيعا).

- كما استفدت أيضا من دراسة:

"**Soualah Mohamed: L'Islam et l'évolution de la culture Arabe**, 4ème édition, imprimerie la Typo-Litho et Jules Carbonâle, Alger, 1953"

فيما ص نة سيدنا عثمان بن عفان لتدوين القرآن الكر سنة 25هـ/645م وا تشكلة من أربعة صحابة.

- وعن دور رباط سوسة وا نست كمراكز جهادية وعلمية لتدريس القرآن الكر وكتابة ا صاحف أنا إ كتاب:

"**Alexandre Lezine: Le Ribat de Sousse, suivi de notes sur le ribat de Monastir**, imprimerie la ripide, Tunis, 1956"

- وفيما ص سيادة قراءة نافع وانتشارها ا غرب والأندلس، رجعنا إ العمل الذي قام به رو بلاش René Blachére كتابه ا وسوم:

"**Introduction au Coran**, Paris, 1957"

- واعتمدت كذلك على:

"**Goldziher: Etude sur la tradition islamique**, traduit en français par Léon Bercher, Paris, 1982"

ا ستشرق الذي نفى وجود صحائف للحديث النبوي الشريف دو ا الصحابة على عهد الن صلى ا عليه وسلم ويعزو تدوين السنة إ عهد ا ليفة عمر بن عبد العزيز.

- واستفادت الأطروحة كث ا من معلومات واستنتاجات ا ستشرق ليفي بروفنسال كتابه:

"**Lévi-Provençal: Histoire de l'Espagne Musulmane,** Paris, 1950"

فقد أشار إ قضية دخول أسدية ابن الفرات إ الأندلس على يد الفقيه الأندلسي عيسى بن دينار وهي ا علومة ال وثقتها ا صادر، كما أكد أيضا مسألة قرار الأم الأندلسي الأموي ا كم الأول (180 – 207هـ /796 – 822م)، يأمر فيه قضاة قرطبة وبلاد الأندلس عامة، اعتماد مذهب مالك كمصدر للفتوى.

10 – المقالات العربية وباللغة الأجنبية

لإثراء الأطروحة بالدراسات ا ديدة حقل البحوث العلمية الأكاد ية ع ـن ا وضوعات ذات الصلة بالتلاقح الثقا ب ا غرب والأندلس، كان لزاما علي العودة إ ا قالات ا نشورة الدوريات وا لات ا كمة، لثلة من الباحث العرب وا سلم دون الاستغناء أيضا عن الأعمال العلمية للباحث الأجانب أو الذين كتبوا باللغات الأجنبية، وسوف أعرض بالنقد للأهم منها ا أفاد ثنا أكثر من غ ها.

- لقد أثرى ثنا ومهد له الطريق لتوثيق ا علومات من ا صادر، ا قال القيم الذي كتبه **الدكتور مد الطال** ، بعنوان: "**العلاقات ب إفريقية والأندلس**"، لة الكراسات التونسية، رقم 70-69، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1970، ومكمن الاستفادة منه، ثل العلاقات ا ذهبية والفقهية من حيث تبادل الرحلات العلمية وا دونات ا الكية من ا انب ، فضلاً عن العلاقات السياسية، فمن باب الأمانة أن أدين ذا العمل بفضل العون وا وجه لدراستنا.

- **د. مد مد زيتون: العلاقات الثقافية ب الق وان وب ا راكز الفكرية ا غرب ح منتصف القرن الرابع ا جري،** لة كلية العلوم الاجتماعية، ع3، جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية، الرياض، ا ملكة العربية السعودية، 1979، فقد مثلت هذه الدراسة القيمة منطلقا للأطروحة، رسم خطتها و ديد معا ها الا اه مباشرة إ ا ظان، وهذا بفضل ا بحث الذي وضعه ا ؤلف بصيغة العلاقات ب الق وان والأندلس، فرغم أن معظم ا علومات الواردة فيه تتجاوز الفترة الزمنية للدراسة، إلا أنه انطوى على الكث من ا ددات ال صمم على ضوئها ا وضوع وأفضت إ ر اته.

- ولنفس ا ؤلف دراسة لا تقل أ ية برسم: "**العلاقات الثقافية ب الق وان وب مراكز الفكر ا شرق ح منتصف القرن الرابع ا جري،** لة كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية، ع1، الرياض، ا ملكة العربية السعودية، 1977، فعليه بنيت

معادلة العلاقة ا ذهبية والثقافية بـ ا غرب والأندلس، على اعتبار أن ا شرق قد مثل ما ا نبع الأصلي ونقطة الالتقاء ومصدر التكوين ا ذه والعلمي.

- **د. عبد السلام مد أبو سعد: رحلة الفقه الأندلس،** لة كلية الدعوة الإسلامية، العدد 19، ليبيا، 2002، أفاد الأطروحة أ ا إفادة وبوجه خاص معرفة ا دارس ا ذهبية والفقهية بالأندلس، الأوزاعية والشافعية وا نفية، وصدر هذه الدراسة بحث مهم عن دور التابع وضع النواة الأو للفقه الإسلامي بالأندلس.

- **د. صحراوي خلواتـي: خصائص ا درسة ا الكية ا غربية،** لة ا ذهب ا الكي، ع4، أغادير، ا ملكة ا غربية، 2007، دث فيه ا ؤلف عن ا صنفات الفقهية الأغلبية والأموية بالأندلس وخصها بالتعريف والترتيب حسب دداً ا إطار الفقه ا قارن والنوازل، ا حفّز على التعمق فيها لإ اد دلائل عينية على تبادلا ا ا سائلية حسب منهج الإفتاء ا الكي.

- **ا س العمريش: إسهامات القراء بالأندلس ميدان القراءات،** لة الإحياء، رابطة علماء ا غرب، ع14، فاس، ا ملكة ا غربية، 1999، وظفته الفصل الأول من الباب الثا ا عنون بـ: العلاقات بـ ا غرب والأندلس علوم القرآن، وإن ركز الباحث على علم القراءات بالأندلس العصور ا تأخرة، إلا أن ا ذته معلما بناء منهجية البحث ومعرفة ا صطلحات هذا التخصص، إلا أن ا ؤلف أخطأ حـ اعت القرن 5هـ/11م بداية للتصنيف القراءات بالأندلس.

- **عة شيخة: أبو عبد ا مد بن حارث بن الأسد ا شـ الإفريقي الأندلسي،** لـة الكراسات التونسية، لة العلوم الإنسانية (عدد خاص)، قرطاج، تونس، 1977، وظفته ال العلاقات الفقهية بالفصل الثالث من الباب الثا ، وهو الباحث الوحيد الذي خالف كل الدارس مسألة وفاة ابن حارث ا شـ ، ال رجحها سنة (371هـ/981م)، فضلا عن تتبع مساره العلمي بالق وان وقرطبة كفقيه مالكي له سة اجتهادية بارزة.

- **م الدين ا نتاتـي: تطور ا ذهب ا نفي بالق وان خلال القرون الوسطى،** لة التاريخ العر : عية ا ؤرخ ا غاربة، ع13، الدار البيضاء، ا ملكة ا غربية، 2000، أفاد ا قال الفصل الثالث من الباب الأول واعتمدت الكث من التخر ات التحليلية ال خلص إليها الباحث مع نقد بعضها.

- **م الدين ا نتاتـي: مدرسة ا ديث وعلاقتها درسة الفقه بإفريقية من ق 3هـ/9م إ أواخر ق 4هـ/10م،** لة الكراسات التونسية، لة العلوم الإنسانية، ع159-160، تونس، 1992، أفادت هذه الدراسة كث ا معرفة أعلام مدرسة ا ديث با غرب العصر الأغل ، ولكن خلا

ا قال من أي إ اء إ علاقة هذه ا درسة بنظ ا الأندلسية، ولا يلام ا ؤلف على ذلك، فليس من صلب موضوعه.

- **د. صا مد فياض أبو دياك: العلاقات الثقافية ب ا غرب والأندلس،** لة ا ؤرخ العر ، ا اد ا ؤرخ العرب، ع33، بغداد، العراق، 1987، وردت فيه معلومات عن تبادل الرحلات العلمية ب البلدين فترة البحث، على قلتها تعت مفيدة.

- **عبد ا ميد حس مود ودة: النظام القضائي القا وان عصر الأغالبة،** لة ا ؤرخ ا صري، ع11، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، 1993، أفاد الأطروحة الفصل الثالث من الباب الثا ، معرفة ا نظومة القضائية الأغلبية من حيث أجهز ا الإدارية وعلاقا ا مع مؤسسات الدولة ومشاه القضاة، ولكن دون إشارة إ علاقتها بالقضاء الأندلس.

- و در التنويه با قال القيم الذي كتبه **الأستاذ عبد القادر بوعقادة،** بعنوان: **دور علماء الغرب الإسلامي ال التربية والتعليم،** لة التاريخ العر ، عية ا ؤرخ ا غاربة، ع56، الرباط، ا ملكة ا غربية، 2011، فقد خدم الأطروحة الفصل الأول من الباب الثا ، عن العلاقات ب ا غرب والأندلس علوم القرآن، ودور الكتاتيب التعليمية وعنايتها بتدريس القرآن وعلم القراءات.

- ومن الضروري لفت عناية الباحث تاريخ الغرب الإسلامي إ الدراسة ال أ زها **الدكتور طاهر بن علي،** وا وسومة بـ: **عوامل الانتشار والتمك للمذهب ا الكي الأندلس،** لة الدراسات التار ية، ع15-16، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة ا زائر 2، 2013، فقد أفاد با صوص التعرف على ا دونات الفقهية ا الكية بالأندلس الفصل الثالث من الباب الثا .

- كما وظفت ا قال ا تميز، الذي كتبه **الدكتور مزاري عبد الصمد توفيق،** عن "**حركة الرباط الساحلي والنشاط البحري عهد الأغالبة**"، لة الدراسات التار ية، ع14، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ا زائر 2، 2012، والذي كان مفيدا للبحث فصله الأول من الباب الثا عن منظومة الربط، ا هادية والعلمية وعناية ا رابط على الثغور البحرية إفريقية بالقرآن الكر ، قراءة وتفس ا ور ا وكتابة، كما أن ا قال قد تناول بإسهاب البحرية الأغلبية، ا له علاقة بالفصل التمهيدي.

11 – المقالات باللغة الأجنبية

- با وازاة مع ا قالات باللغة العربية، فإن الأطروحة استفادت من البحوث ال دو ا الباحثون باللغة الأجنبية، سواءً كانوا من العرب وا سلم أو من الأجانب، و هذا الصدد لا يفوتنا أن ننوه بأ ها:

- اغترفت كث ا من ا علومات ا قال الذي كتبته "Isabel Fierro" عن مدرسة ا ديث بالأندلس ودورها العلمي، بعنوان:

"**The introduction of Hadith in Al-Andalus**, Der Islam-Zeitschrift für geschichte und Kultur des islamischen Orients, n°1, vol. 66, walter de Gruyter, Berlin, New York, 1989"

فقد أشارت ا ؤلفة إ أعلام ا ديث الأندلسي ، مد بن وضاح وبقي بن لد والعلاقة ب أهل ا ديث وأهل الرأي (الفقه)، ولكن لا توجد إشارة إ علاقة هذه ا درسة بنظ ا ا غربية.

- واستفدت أيضا من مقال آخر لنفس ا ؤلفة:

"**El Derecho Māliki en Al-andalus SIGLOS II/VIII-V/XI**, in Al-Qantara, Revista de Estudios Arabes, consejo superior de investigaciones científicas instituto de Filolagia, fasc 1, vol. XII, Madrid, 1991"

متحدثة فيه عن دخول ا ذهب ا الكي إ الأندلس وتأليف ا دونات الفقهية كالواضحة السنن والفقه ال وضعها الفقيه الأندلسي، عبد ا لك بن حبيب السلمي، منوهة بدراسات ليفي بروفنسال وعبد ا يد تركي هذا ا وضوع.

- وعن ا دارس الفقهية ا الكية با دينة ومصر والشام، وارتباط فقهاء ا غرب والأندلس ا، عدت إ الدراسة القيمة ال كتبها **روب برانشفيك** **Robert Brunschvig**، بعنوان:

"**Polémiques médiévales autour du rite de Malik**, in AL-Andalus, revista de Las Escuelas de Estudios Arabes, Madrid, Granada,Vol. 15, 1950"

وما للها من إختلافات وإجتهادات الفتاوى والآراء، ا ساهم إثراء ا درسة الفقهية ا الكية.

- ولا نعدم الإشارة أيضا إ البحث القيم الذي كتبه "**هادي روجر إدريس**":

"**Hady Roger Idris: L'aube du Malikisme Ifriqiyen**, Stvdia Islamica, n°33, Paris, 1971"

عن أعلام ا ذهب ا الكي با غرب والأندلس، وأبرز ا ؤلفات الفقهية ا الكية كا دونة والأسدية، مش ا إ بعض الفقهاء ا غاربة من ذوي الأصول الأندلسية مثل شجرة بن عيسى ا عافري.

- ولا يفوت أن أنوه بالدراسة القيمة ال كتبها **عبد ا يد تركي** بعنوان:

"**La vénération pour Malik et la Physionomie du Malikisme Andalou**, Stvdia Islamica, N°33, Paris, 1971"

ذكرى وفاة ا ستشرق جوزيف شاخت، و سياق هذا البحث دث عن أعلام الفقه ا الكي بالأندلس من أمثال عبد ا لك بن حبيب والعت وزياد بن عبد الر ن ا عروف بـ (شبطون) وعيسى بن دينار، مش ا إ القواعد الأصولية ذا ا ذهب، كما قدم إشارات إ مذاهب فقهية أخرى لسفيان الثوري والأوزاعي والشافعي.

- وللمستشرق الأ ا **جوزيف شاخت**، دراسة هامة عن سجلات ا خطوطات ا وجودة مكتبات تونس والق وان بعنوان:

"**On some manuscripts**, in the librarie of Kairouan and Tunis, in Arabica, revue d'études Arabes, Tunis, Tome XIV, 1967"

وقفنا هذه الدراسة على عدة عناوين هامة للمؤلفات الفقهية ا غربية والأندلسية، مثل موطأ علي بن زياد وأسدية ابن الفرات وجامع عبد ا بن وهب و الس عبد الر ن بن القاسم والعتبية أو ا ستخرجة وغ ها.

- وأفاد كث ا ا قال الذي كتبه الأستاذ ادي صمود عن ا فسر البصري الق وا ي بن سلام الذي انتقل كتابه التفس إ الأندلس، بعنوان:

"**Un exégète oriental en ifriqu'ya**, **Yahya Ibn Sallâm**, in (I.B.L.A), N°125, Tunis, 1970"

12 – الرسائل والأطروحات الجامعية

تستغن دراستنا عن البحوث العلمية ا امعية، ال أ زت شكل رسائل ماجست أو أطروحات دكتوراه، نظرا ا تضمنته من معلومات مفيدة، ح وإن تكن صميم ا وضوع ومن أمثلتها:

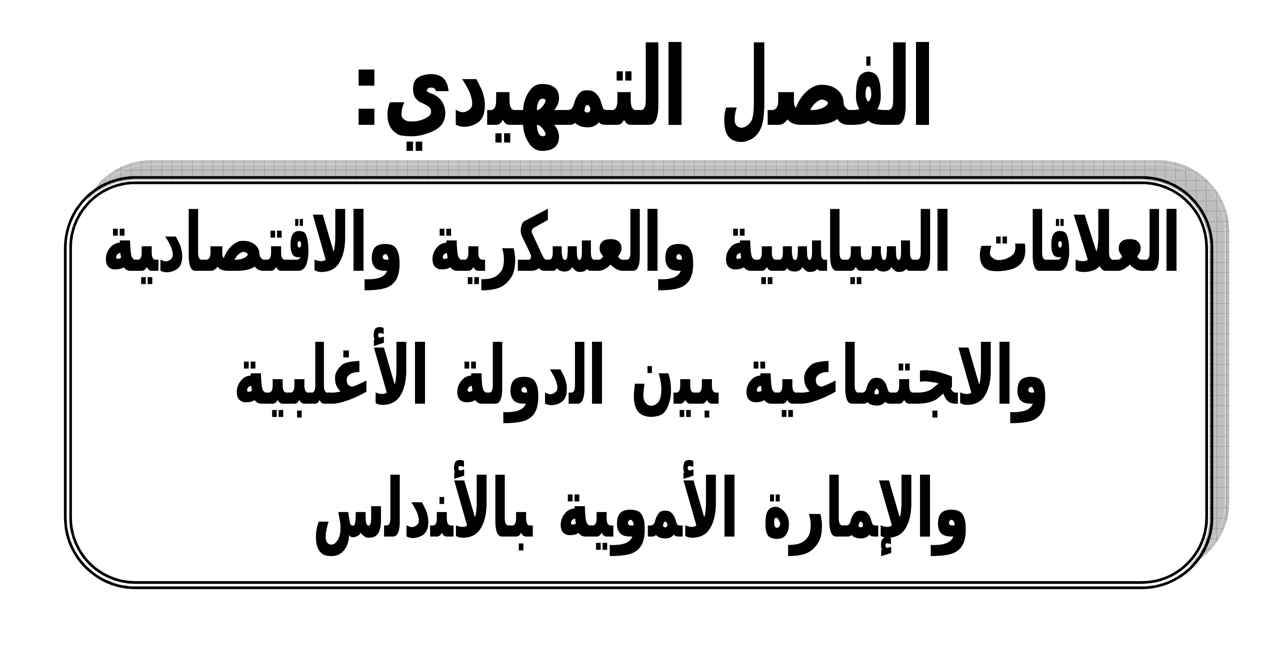
- **بوعلام صاحي: ا ياة الثقافية با غرب ظل الدويلات الأو (من ق 2 ح أواخر ق 3هـ /8-9م)**، رسالة ماجست ، ت إشراف الدكتورة أمينة بيطار، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم التاريخ، سوريا، 1988، فقد خصص الباحث فيها حيزا معت ا للحياة ا ذهبية والعلوم الشرعية ظل الدولة الأغلبية، رغم عدم وجود فصل أو مبحث عن علاقا ا الثقافية مع بلاد الأندلس.

- **طاهر بن علي: ابن حزم وظاهرة التجديد**، رسالة ماجست ، ت إشراف الدكتور موسى لقبال، كلية العلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة ا زائر، 2000-2001م، وقد أفادت هذه الدراسة معرفة ا ذاهب الإسلامية الفقهية السائدة بالأندلس وخصوصا منها ا الكية والشافعية وكذا ا نفية، وإن يتطرق الباحث إ علاقتها مع بلاد ا غرب الإسلامي خلال عصر الأغالبة.

- **دلال لواتـي: عامة القـ وان العصر الأغلـ (184-296هـ/800-908م)**، رسالة ماجست ، ت إشراف الدكتورة بوبة ا ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001-2002م، وكانت فائد ا دودة، اقتصرت على إيراد عينة من مهاجري الأندلس إ مدينة القـ وان عهد الأغالبة، و تذكر سوى قلة منهم.

- **عزيزة الإدريسي: كتاب الواضحة السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب السلمي**، رسالة دبلوم الدراسات الإسلامية العليا، ت إشراف الدكتور نوري معمر، دار ا ديث ا سنية، السنة الدراسية 1414هـ/1994م، الرباط، المملكة المغربية، وقد توظيفها ال العلاقات الفقهية ب المغرب الأغلـ والأندلس الأموي، وإبراز مدى اعتماد عبد الملك بن حبيب واضحته على فتاوى فقهاء المالكية المغاربة.

أما بقية المصادر والمراجع، الـ اعتمدت عليها إ از هذه الأطروحة، فتوضحها قائمة البيبليوغرافيا وتوجد الإحالات الهامشية.



الفصل التمهيدي:

العلاقات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس

1 – تأسيس الإمارة الأغلبية وإنجازاتها

تعتبر الدولة الأغلبية من أهم دويلات المغرب الإسلامي في عصرها، حكمها الأغالبة على مدى قرن وإثني عشرة سنة (184-296هـ/800-909م)، وهم أسرة ارستقراطيـة مستنيرة، انتصبت سلطتها في المغرب الأدنى أو إفريقية من أواخر ق 2هـ/8م إلى أواخر ق 3هـ/9م، أسسها إبراهيم بن الأغلب بن سالم التميمي، الذي ثبته الخليفة العباسي هارون الرشيد (170 – 193هـ/786 – 808م) في ولاية إفريقية (سنة 184هـ/800م)[1].

وأسرة بني الأغلب راقية في مضمار الحضارة، حيث عكفت على نشر الحضارة العربية الإسلامية في البلاد التي خضعت لنفوذها، أي المغرب الأدنى وصقلية. فاختط أمراؤها المدن وبنوا القصور، وشيدوا الحصون، وشجعوا الآداب والعلوم والفنون.

2 – تأسيس الإمارة الأموية في الأندلس

يقترن عهد الإمارة الأموية في الأندلس، بمجيء عبد الرحمن الداخل إلى هذه البلاد بعد أن طُوِي عصر الولاة بآخر والٍ شغل الولاية هناك ألا وهو يوسف الفهري (129 – 138هـ/747 – 755م)[2]، وذلك بعد سقوط الدولة الأموية في الشام سنة (132هـ/750م)، وبعبد الرحمن الداخل - صقر قريش - ابتدأ الحكم الأموي بالأندلس، التي لم تعد خاضعة للخلافة الإسلامية بالمشرق، كما في عهد الولاة، حيث كانت سلطة غير مستقلـة ولا وراثية، وتتبع الخلافة الأموية بدمشق، ويحكمها والٍ يعرف بالأمير يتبع أمير إفريقيـة من الناحية الإدارية، بمعنى أن أمير القيروان هو الذي كان يعين ولاة الأندلس في غالب الأحيان[3]، بل أصبح الغرب الإسلامي وعاصمته قرطبة طيلة عصره إمارة إسلامية مستقلة عن الخلافة العباسية ببغداد، ولقد امتد هذا الحكم الجديد على مدى قرنٍ وثمانية

---

(1) ابن وردان: تاريخ العباسيين – وبآخره عمال بني العباس بإفريقية إلى آخر الأغالبة، تحقيق الدكتور المنجي الكعبي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993، ص633-646، انظر أيضا: محمد الطالبي: الدولة الأغلبية، ترجمة المنجي الصيادي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985.

(2) عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي – من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92 – 897هـ/711 – 1492م)، ط1، دار القلم، بيروت، لبنان، 1976، ص210.

(3) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس – من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، ط1، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 2010، ص119 وما بعدها، حسين مؤنس: فجر الأندلس، ط1، دار المناهل، بيروت، لبنان، 2002، ص181 وما بعدها، الحجي: المرجع السابق، ص131 وما بعدها.

وسبعين سنة، أي خلال الفترة الممتدة من (138 – 316هـ/756 – 929م)، وتداول عليه ثمانية أمراء[1].

ويبدو مما سبق أن الإمارة الأغلبية في بلاد المغرب الإسلامي – محل الدراسة – تتزامن مع خمسة أمراء فقط، أي باستثناء الأول والثاني والأخير، وبهذا تُواكِب حكْم الأمير الحكَم الأول الربضي من (180 – 206هـ/796 – 822م) إلى غاية حكْمِ عبد ا (275 – 300هـ/912 – 912م) وبالتحديد جزءا من فترته على اعتبار أن الحكم الأغلبي ينسدل ستاره (سنة 296هـ/909م).

3 – العلاقات السياسية والعسكرية

من نافلة القول أن علاقة الأغالبة مع المشرق الإسلامي، قامت على أساس الولاء للخلافة العباسية والتبعية لها، كذلك الشأن بالنسبة لعلاقاتهم مع بلاد الأندلس، فقد ارتبطت بشكل واضح بعلاقة دولة الإمارة الأموية بالخلافة العباسية.

ومما لا شك فيه، أن استعداء الدولة الأموية بالأندلس للخلافة العباسية، كان سافرا لا يشوبه غموض، فهو يعود لأسباب كثيرة سياسية (النزاع على الخلافة)، ودينية (التباين المذهبي المالكي والحنفي، وهما المذهبان الرسميان لهما)، وقومية (الطابع العربي، مناط الإمارة الأموية، وقيام الدعوة والدولة العباسية على سواعد الفرس ثم اعتمادها على العنصر التركي). ولا يخفى أن الأندلس ٱقتُطِع عنوة من سيطرة العباسيين على يد عبد الرحمن الداخل (الأموي)، وهذا لا يعني تملص الخلافة العباسية من حقها في الأندلس، ورغم عدم إقدامها على عمل عسكري ناجح، بغية استرجاعه، فإنها ظلت تراودها طموحات بالدعوة لها على منابر قرطبة، وقد حاول الخليفة المعتصم - عبثًا - تجهيز حملة عسكرية لتحقيق ذلك الهدف، بسبب وفاته العاجلة[2].

وما عجز العباسيون عن تحقيقه من أهداف إستراتيجية لضمان أمنهم القومي، من تلقائهم، أوعزوا به إلى ممثليهم الأغالبة بالمغرب، فاتخذوا من إفريقية قاعدة أمامية تحول دون تسرب التيارات المعارضة من خوارج وعلويين، وتمنع امتداد نفوذ الأمويين نحو الشرق، ونتصور أن أمراء قرطبة قد أدركوا هذه الأبعاد، وتوجسوا خيفة من تنامي القوة

---

(1) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1978، ص97 وما بعدها.

(2) جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، د. ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2005، ص311-312.

البحرية للأغالبة، واحتسابا لهذا التحدي عمدوا إلى إمكانية كسر الاحتكار الأغلبي للسلاح البحري عن طريق الاهتمام بهذا القطاع[1].

وقد تأثرت العلاقات بين الأغالبة والأمويين في الأندلس بالظروف والملابسات التي اكتنفت قيام دولتيهما، وكذلك بالعداء التقليدي، المتراكم والمستفحل بين العباسيين والأمويين، وهو ما جعل هذه العلاقات فاترة على الصعيد الرسمي إلى حد الانكفاء.

وهو ما جعل بعض المؤرخين، يفسرون سبب إمساك المصادر حديثها عن أدنى صلة وثيقة بين الأغالبة والأندلس، بأنه "تجاهل رسمي بين الطرفين ينم عن عداء سياسي دفين"[2]. والحقيقة أن هذا الفتور في العلاقات، مرده إلى المشاكل الكثيرة التي اعترضت كليهما، فالإمارة الأموية حرصت على تثبيت وحدة الأندلس، والتصدي للفتن التي نشبت بين العرب والبربر[3].

أما الأغالبة فقد انشغلوا بفتن الجند في الداخل والفتوحات الإسلامية في صقلية وجنوب إيطاليا، ومناوءة جيرانهم الرستميين والأدارسة، ولذلك يمكن القول بأن «الجانب الأكبر من النشاط البحري الإسلامي في الحوض الشرقي والأوسط للبحر الأبيض المتوسط كان مغربيا وأغلبيا، على حين في الحوض الغربي، كان معظم النشاط أندلسيا»[4].

ومن غير المعقول والحال هاته، ألا يقع بينهما احتكاك، وتنافس على السيـادة البحرية في المتوسط، والتطلع إلى قيادة العالم الإسلامي تحت ظلال الخلافة، وأنّه إذا سلّمنا باستبعاد أي علاقة رسمية ولو على سبيل الحفاظ على المصالح المشتركة بينهما، أو على خلفية تقوية الصف الإسلامي لمواجهة العدو المسيحي المتربص بهما، فإننا لا نتوقع أن يظل كل طرف بمعزل عن الآخر دون تماس، بل سينهض كل منهما بالكيد للآخر بغية إضعافه من الداخل أو التشجيع على تشتيت جهوده بدفعه إلى صراعات خارجية تؤدي إلى استنزاف قواه العسكرية.

---

(1) إسماعيل محمود: الأغالبة وسياستهم الخارجية، ط2، مكتبة وراقة الجامعة، فاس، المملكة المغربية، 1978، ص99.

(2) Levis Provençal: L’Espagne Musulmane, Paris, 1950, p169.

(3) ابن عذاري المراكشي: البيان المغْرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009، ج2، ص95 وما بعدها، حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص253 وما بعدها.

(4) ابن عذاري: المصدر السابق، ج2، ص145، حسين مؤنس: المسلمون في حوض البحر المتوسط، المجلة التاريخية المصرية، ع1، مجلد 4، ص100، انظر عن سياسة الأغالبة البحرية: الطيب بسيس: سيادتنا البحرية في عصر الولاة والأغالبة، مجلة الإحياء، تصدرها رابطة علماء المغرب، ع1-2، المملكة المغربية، 1984-1985، ص152 وما بعدها.

وفي هذا الصدد فإن إبراهيم بن الأغلب الذي كان معاصرا للحكم بن هشام، قد وقف إلى جانب الثوار وأيدهم على حساب الإمارة الأندلسية، حيث يشير إسماعيل محمود إلى أن «جيش عبد ا البلانسي – المعارض والثائر على الحكم بن هشام – كان مدعما بجند من إفريقية»[1].

ويذكر إسماعيل محمود كذلك «أن عمي الحكم وهما سليمان وعبد ا كانا يقيمان في عدوة المغرب منذ أيام أخيهما هشام يترقبان الفرص، وأن عبد ا قد اتصل بابن الأغلب، وتفاوضا معه بشأن مشروعهما في قلب نظام الحكم بالأندلس[2]، ويؤكد عبد العزيز سالم زيارة عبد ا – المتقدم الذكر – لإبراهيم بن الأغلب في القيروان لإتمام الصفقة السياسية وعقدها بينهما»[3].

والواقع أنه لا يمكن الجزم بما ذهب إليه هؤلاء المؤرخون، فلم تشر أي من المصادر إلى ما يوحي بمثل هذا الاتصال، ولعل إسماعيل محمود قصد بجند إفريقية الذين استعان بهم البلانسي، الجند المغاربة[4]. إذ الثابت أنه كان لاجئا سياسيا في حوزة دولة الأدارسة، وتحديدا بالعدوة المغربية[5]. وليس منطقيا أن يجري عبد ا اتصالات - وهو مقيم في كَنَفِ الأدارسة - بأعدائهم الأغالبة، يلتمس منهم المساعدة، وإذا ما علمنا أن عبد ا البلانسي قد أبرح المغرب مباشرة بعد علمه بموت أخيه هشام سنة (180هـ/796م)[6] ونزوله بسرقسطة، قبل أن يصل أخوه سليمان إلى الأندلس سنة (182هـ/798م)[7]، وإذا ما أدركنا أن إبراهيم بن الأغلب تولى الإمارة سنة (184هـ/800م)[8]، ففي كل ذلك ما يثبت الاضطراب في الرواية، إن لم نطعن في صحتها.

---

(1) الأغالبة وسياستهم الخارجية، ص125.

(2) نفس المرجع، في نفس المكان.

(3) تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص220.

(4) ابن عذاري: البيان، ج2، ص105، إسماعيل محمود: الأغالبة، ص125.

(5) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، تحقيق سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنـان، 2003، ص16 وما بعدها، البيان المغْرب، ج2، ص94.

(6) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1997، ج5، ص101-102.

(7) ابن عذاري: المصدر السابق، ج2، ص103.

(8) عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص220.

ويذهب إسماعيل محمود إلى نفي وجود أي تعاون عسكري بحري بين الأغالبة والأندلسيين في إطار الفتوحات الإسلامية في جزر البحر المتوسط[1]، معترضا على أراء بعض المستشرقين من أن «قراصنة من شمال إفريقية ساعدوا بلاط قرطبة في القيام بسلسلة من الغارات على كورسيكا وسردينية وإيطاليا سنة (190هـ/232م)»[2]، ويشير إسماعيل محمود إلى أنه «في خلال سنة (193هـ/235م)، جاءت قوة بحرية من عرب المغرب ساعدت الأندلسيين في غزو جزيرة كورسيكا، كمؤشر على التعاون البحري بين المغرب والأندلس»[3]، ولكن الثابت والمؤكد أن أسطول الأغالبة في سنة (193هـ/235م) قد تم تسخيره في مساعدة الصقالبة على حصار مدينة باتراس[4]، ولو ثبتت الروايتان السابقتان، فإن هذه القوة البحرية المغربية، ليست سوى عناصر بحرية تابعة للرستميين الذين كانوا على صلة وثيقة بالأمويين في الأندلس[5]، ذلك لأن الأغالبة والأدارسة والأمويين كانـوا على عداء مستحكم بينهم، فلم يثبت أنهم وحدوا جهودهم البحرية[6].

وحين باشر الأغالبة فتح صقلية سنة (212هـ/827م)، تشكلت حملتهم من العرب والجند والبربر والأندلسيين، وفي أعقاب الفتح الإسلامي للجزيرة، كانت الإمدادات ترد إلى صقلية "من إفريقية والأندلس"[7]، ولم يكن هؤلاء الأندلسيون منضوين تحت لواء الإمارة بصورة رسمية على الأرجح، وإنما من المتطوعين والناقمين على الحكم الأموي بالأندلس[8]، فقد ثبت تاريخيا مساهمتهم الجليلة في فتح صقلية.

---

(1) المرجع السابق، ص126.

(2) نفس المرجع، في نفس المكان.

(3) نفسه، ص126.

(4) مدينة باتراس: أو باتراي Patrai، مدينة على ساحل اليونان الغربي، المنجد في اللغة والأعلام، ط26، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986.

(5) البلاذري: فتوح البلدان، ص277، البيان، ج2، ص161، اليعقوبي: كتاب البلدان، ص353.

(6) إسماعيل محمود: الأغالبة، ص126.

(7) البيان، ج1، ص102-103، ميخائيل أماري، المكتبة العربية الصقلية، ج2، ص429، الطيب بسيس: سيادتنا البحرية، ص163-164. من الغريب ألاّ تشير الباحثة منى حسن أحمد محمود إلى التعاون البحري الأندلسي - الأغلبي في فتح جزيرة صقلية: هجرات الأندلسيين إلى شرق البحر المتوسط خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، مجلة المؤرخ المصري، العدد 5، كلية الأداب، جامعة القاهرة، مصر، 1990، ص59 وما بعدها، حيث ركزت على هجرتهم نحو الإسكندرية ثم إلى جزيرة كريت.

(8) Vonderheyden, la berberie orientale sous la dynastie des Benou l’Aghlabes, p276.

وقد كان الأغالبة في خضم جهادهم البحري بصقلية عرضة لحصار شديد سنة (214هـ/829م)، إثر موت قائدهم محمد بن أبي الجواري، فاضطروا أمام ندرة مؤونتهم إلى أكل الدواب[1]، وفي تلك الظروف العصيبة رسى بميناء الجزيرة أسطول أندلسي بقيادة أصبغ بن وكيل الهواري وسليمان بن عافية الطرطوشي بغرض الغزو والسلب[2]، ووجه الجيش الأغلبي المحاصر نداء إلى القادة الأندلسيين ملتمسا مساعدتهم على فك الحصار، فاستجاب لهم إخوانهم الأندلسيون بشرط أن يكون التدخل العسكري تحت قيادتهم[3]. وبالفعل فقد رفع عنهم الطوق والحصار (سنة 215هـ/830م)[4].

ويؤكد هذا التعاون البحري الدكتور حسين مؤنس، حينما ذكر «أن المغاربـة والأندلسيين اشتركوا في جهود الفتح بالبحر المتوسط إلى درجة يصعب معها التمييز بين دوريهما»[5]، ويعزز هذا الافتراض أيضا ما ذكره إسماعيل محمود من أن «نشاط الأغالبة اتسم بالتعاون البحري مع القِوى الأندلسية على الرغم من تبعيتهم للخلافة العباسية»[6]، بعيدا عن الحسابات السياسية والمذهبية الضيقة.

إلاّ أن إسماعيل محمود يهون من شأن هذا التعاون مستندا إلى روايات تاريخية مصدرية، فالثابت أن أصبغ بن وكيل لم يشترك في معارك صقلية رغبة في الجهاد، بقدر طمعه في الرياسة والغنائم، وكذلك اتسمت العمليات الحربية الأندلسية بالجهود الفردية[7]، فقد توجه أصبغ ورجاله إلى "مينوى" منفصلين عن الجيوش الأغلبية التي زحفت نحو بلرم[8]، ولما فتك الطاعون بالقائد أصبغ انسحبت قواته المسلحة إلى حيث أتت، وفضلت أقلية من جيشه الانضمام إلى الجيش الأغلبي، بغية مساعدته على فتح بلرم سنة (216هـ/831م)، ولكن سوء التفاهم الذي نشب بين الطرفين حال دون استمرار هذه الجبهة العسكرية المشتركة[9].

---

(1) ابن الأثير: الكامل، ج5، ص188.

(2) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق الدكتور حسين نصار، د. ط، المكتبة العربية، القاهرة، مصر، 1983، ج24، ص359، وكان أمير الأندلس عبد الرحمن الأوسط من وجه تلك الحملة البحرية، انظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج6، ص23، أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص136.

(3) ابن عذاري: المصدر السابق، ج1، ص104، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص90.

(4) أماري: المرجع السابق، ج2، ص429، ابن عذاري: المصدر السابق، ج1، ص104: النويري: المصدر السابق، ج24، ص359.

(5) المسلمون في حوض البحر المتوسط، المجلة التاريخية المصرية، ع1، مجلد 4، ص100.

(6) الأغالبة وسياستهم الخارجية، ص127.

(7) نفس المرجع، ص127.

(8) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج5، ص187.

(9) نفس المصدر، ج5، ص188.

ومن هنا خاص الدكتور إسماعيل محمود إلى القول بأن ما حدث من مشاركة أصبغ في حملات الفتح بصقلية بعد الشروط التي فرضها، وكذا عدم إعلان تبعيته لأسطول الإمارة الأموية الأندلسية، وقيامه بالعمل العسكري منفصلا، وتراجع قواته بعد موته، ودخول الباقين منهم في خلاف مع الأغالبة، كل ذلك ينهض دليلاً على أن هدف الحملة لم يكن الجهاد أو التعاون بين البحرية الأغلبية ونظيرتها الأندلسية، بل إن أغلب الظن في نجاح الأغالبة في فتوحاتهم بصقلية كان يقابله أمراء قرطبة باللامبالاة بل وبالحسد[1].

ولو حصل التعاون الرسمي بين الإمارة الأندلسية والأغالبة، لما وقف الأندلسيون موقفًا عدائيا كالذي اتخذوه من الأغالبة خلال فتوحاتهم في جنوب إيطاليا.

وما يثبت هذا العداء أن الإمبراطور البيزنطي تيوفيل أوفد سفارة إلى الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني لإبرام تحالف يقضي بدرء خطر الأغالبة وطردهم من صقلية وجنوب إيطاليا[2]، رغم أن الأمير الأموي لم يلب طلب تيوفيل، إلاّ أنه احتفى بمبعوثيه وأرسل إليه الهدايا، وبعث إليه بيحي الغزال أحد كبراء دولته، فوطد العلاقة بينهما[3].

ويعزو الباحثون عدم استجابة الأمير الأموي لرغبة الإمبراطور البيزنطي إلى انهماكه في مشاكل الإمارة الداخلية بسبب ظهور الخطر النورماندي[4]، بينما يرى ليفي بروفنسال من أن الأمير الأندلسي تورع عن تأييد عدو مسيحي على توسيع نفوذه في حوزة ودار الإسلام[5]، وفي واقع الأمر يمكن الأخذ بالرأيين في تفسير هذا الحكم.

كما تجلى العداء بشكل سافر بين الأمويين والأغالبة في لجوء الثوار على الحكم الأغلبي بالقيروان إلى الأندلس، مثل سالم بن غلبون الذي شق عصا الطاعة على الأمير محمد بن الأغلب سنة (233هـ/847م)[6]، وفي تعضيد أمراء قرطبة للرستميين – جيران الأغالبة وأعدائهم – خصوصا وأن الدولة الرستمية كانت على صلة وثيقة بالأندلس.

فقد قامت سياسة الأمويين على دفع الرستميين إلى إزعاج أمراء القيروان وإرباك مقاليد حكمهم، ففي سنة (239هـ/853م) أسس الأغالبة عاصمتهم الثانية، العباسية، التي

---

(1) Provençal, op.cit, vol 1, p170.

(2) Brunshvig: La Tunisie dans le haut moyen age, p16.

(3) المقري: نفح الطيب، ج1، ص324.

(4) إسماعيل محمود: المرجع السابق، ص128.

(5) نفس المرجع، في نفس المكان.

(6) ابن الأثير: الكامل، ج5، ص281.

أسموها باسم حلفائهم العباسيين، تعبيرا عن الولاء لهم، فأقدم الإمام أفلح بن عبد الوهاب الرستمي على حرقها، فانتشى الأمير محمد الأموي لذلك، وكافأه بمبلغ ألف درهم[1]، ولم يكن باستطاعة الإمام الرستمي الاجتراء على هذا العدوان دون الاستعانة بمساعدة حلفائه من أمراء قرطبة.

وإن لم يكف الأمويون أيديهم عن الكيد للأغالبة بواسطة الرستميين، فإن أمراء القيروان من جهتهم لم يدخروا وسعا في تشجيع حركات المعارضة على أمراء قرطبة، فقد اتصل أحد الثوار المعارضين للأمويين بالأندلس وهو عمر بن حفصون[2] بحكام إفريقية وتبادل الهدايا مع الأمير الأغلبي ووعده بمناصرة الخلافة[3]. وكان الهدف من اتصال ابن حفصون بالأغالبة أن يتوسطوا له لدى بغداد حتى يفتك اعتراف الخلافة العباسية به حاكما شرعيا على الأندلس، فليس منطقيا أن يلوذ بالرستميين حلفاء الأمويين، كما أنه قد فشل في التفاوض مع الأدارسة لرفضه تبني دعوتهم، فمن الثابت أنه حل بالمغرب ونزل برقة ثم لجأ إلى مكناسة بعد أن أقام بتيهرت[4]، وراهن أيضا في تأييد الخلافة له على استمالة العرب والبربر الحانقين على بني أمية، لكن الأمير إبراهيم بن أحمد الأغلبي لم يتحمس كثيرا لتنفيذ هذه الصفقة فتلكأ في تلبية مطالبه، واكتفى بحضه على المضي قدما في التشويش على الحكم الأموي بقرطبة[5]، مبديا له الرضى ورد على هديته بهدية[6].

ويبدو أن الأمير الأغلبي قد أدرك النوايا الحقيقية لابن حفصون، فلم يكلف نفسه عناء القيام بالوساطة لدى الخلافة العباسية، أو أن الهزيمة التي حاقت به على يد الأمويين بالأندلس، سنة 277هـ/890م، قد كانت سببا في هذا التمنع[7]. ومن المحتمل أيضا تفسير عزوف ابن الأغلب عن التعاون، بارتداد المعارض عن الإسلام ودخوله في النصرانية.

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج4، ص429.

(2) ينتمي إلى عنصر المولدين من آباء مسلمين وأمهات إسبانيات، ينحدر من سلالة نصرانية ثم اعتنق الإسلام وثار على الأمير محمد، انظر عنه: ابن عذاري: البيان، ج2، ص5-10، ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص77 وما بعدها، العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص159.

(3) ابن حيان: المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ص93، انظر: السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص261.

(4) ابن عذاري: البيان، ج2، ص72، ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص32.

(5) Provençal, op.cit, p362-367.

(6) ابن حيان: المصدر السابق، ص93.

(7) ابن حيان: نفس المصدر، ص106.

ومهما يكن من أمر، فقد اعتذر إبراهيم بن أحمد عن تلبية مطالبه لانهماكه في شؤون الدولة، وما نستخلصه من كل هذا الشد والجذب، أن الأغالبة لم يتوانوا عن مساندة حركات المعارضة واستخدامها في إرباك الإمارة الأموية، على قدر ما تسمح به الظروف لتنفيذ مثل هذه الصفقات السياسية، ومن هنا كان ترحيبهم بابن حفصون حين استفحل خطره وأخذ في تهديد حكم الأمويين بقرطبة، فلما انكشفت حقيقة حركته ومنيت بالفشل أحجموا عن تأييده واستغنوا عنه لاحتراق ورقته كمعارض يراهن عليه.

وفي سياق دراستنا للعلاقات السياسية والعسكرية بين الأغالبة والأندلسيين، لا يفوتنا التنويه بالعلاقات الأغلبية مع مسلمي جزيرة كريت، الذين نزحوا من الأندلس واستوطنوا هذه الجزيرة المتوسطية[1].

ورغم أن أندلسيي جزيرة كريت، انقطعت صلتهم بالأندلس – الوطـن الأم – وأصبحوا يدينون بالتبعية للخلافة العباسية، وأضحت جزيرتهم تابعة لمصر من الناحية الإدارية[2]، لكنهم استطاعوا تكوين قوة بحرية لها وزنها في البحر المتوسط، لم تستنكف عن تهديد السواحل والجزر البيزنطية[3]، ونظرا لمعاصرتهم للأغالبة، فحري بنا أن نعرف طبيعة العلاقة بين هاتين القوتين البحريتين الإسلاميتين.

لقد اختلف المؤرخون بشأن تحديد طبيعة العلاقة العسكرية البحرية السائدة بينهما، حيث يؤكد البعض التعاون المشترك القائم بين أندلسيي جزيرة كريت والأغالبة في مجال الفتوحات البحرية، في حين يرى آخرون استحكام العداء بينهما.

فبينما ذهب إلى الرأي الذي يثبت مساعدة مسلمي كريت للأغالبة في فتح جزيرة صقلية، لويس أرشيبالد، حيث يذكر أن الكريتيين قدموا يد العون للجيش الأغلبي في السيطرة على برنديزي Brindisi (سنة 227هـ/841م)[4]، فإن الرأي الثاني تشير إليه أحداث أخرى لا تقل أهمية وخطورة.

---

(1) تعود قصة هؤلاء إلى ثورتهم على الحكم بن هشام (سنة 199هـ/814م)، بإيعاز من فقهاء المالكية، في العاصمة قرطبة، وهم من سكان أرباضها وأحوازها، وفي أعقاب فشل ثورتهم غادروا البلاد إلى المغرب الأقصى ومصر، التي حكموها لفترة قصيرة بقيادة أبي حفص عمر البلوطي، ثم أرغمهم ممثل العباسيين ووالي مصر عبد ا بن طاهر سنة 209هـ/824م على مغادرتها، فانتقلوا إلى جزيرة كريت، وهناك مارسوا الجهاد البحري ضد البيزنطيين في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، انطلاقا من عاصمتهم "الخندق Candia"، ابن عذاري: البيان، ج1، ص106، المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص17، ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص130.

(2) إسماعيل محمود: الأغالبة وسياستهم الخارجية، ص132.

(3) البلاذري: فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991، ص249.

(4) القوة البحرية والتجارية، ص214، إسماعيل محمود: الأغالبة وسياستهم الخارجية، ص132، ومدينة برنديـزي (Brindisi)، مرفأ في جنوب شرق إيطاليا على الأدرياتيك، المنجد في اللغة والأعلام، ص127.

فعلى الرغم من اشتراك الأغالبة ومسلمي كريت في استعداء البيزنطيين في غمار نشاطهما البحري بالمتوسط، إلا أن مظاهر المواجهة العسكرية بينهما قد تغلبت أحيانا وطغت على تحالفهما، من ذلك الغارة البحرية التي تعرض لها القائد الأغلبي العباس بن الفضل في قصريانة وسرقوسة (سنة 244هـ/858م) على يد القرصان الكريتي الإقريطشي الذي استولى على بعض القطع البحرية الأغلبية، حسبما يذكره النويري[1].

ويبدو أن هذه العملية القرصنية – بمفهوم العصور الحديثة – قد طوت التنافس البحري بين الطرفين، إذ انحصر نشاط الأغالبة في وسط البحر المتوسط، حيث مناطق نفوذهم في صقلية وجنوب إيطاليا، والبحرين التيراني والأدرياني، في حين انتقل الكريتيون إلى بحر إيجه والجزر المجاورة، وفي الوقت الذي عكف فيه الأغالبة على الفتح المنظم، فضل مسلمو جزيرة كريت ممارسة سياسة الغارات الفجائية التي هي أقرب إلى القرصنة منها إلى الجهاد البحري[2].

وهكذا حكمت العلاقات بين الأغالبة والأمويين في الأندلس نفس المبادئ العامة التي وجهت دائما السياسة الخارجية الأغلبية، أي أنها اندرجت ضمن النزاع الكامن بين العباسيين والأمويين، ونظرا لبعد المسافة بين الأغالبة والأندلس، فقد اقتصرت العلاقات على تحفظ معاد على صعيد السياسة الرسمية[3].

ولكن من جهة أخرى، فقد استغل بعض المتمردين في الأندلس، هذه السياسة، وتوجهوا بأنظارهم إلى الأغالبة، فأظهر عمر بن حفصون، أحد كبار المتمردين - كما ذكرنا سابقا - الميل إلى دعوة العباسيين، وكاتب الأمير الأغلبي إبراهيم بن أحمد (أي إبراهيم الثاني) ولاطفه بالهدايا، وطلب منه الحصول على موافقة وضمان بني العباس للقيام بالتدخل العسكري ضد الأمويين في الأندلس، وقد أجابه الأمير الأغلبي، وكافأه على هداياه وطمع فيه[4].

---

(1) النويري: نهاية الأرب، ج24، ص361 وما بعدها.

(2) إسماعيل محمود: الأغالبة وسياستهم الخارجية، ص133.

(3) محمد الطالبي: الدولة الأغلبية، ص413-414، انظر أيضا: عبد الواحد ذنون طه: دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ودار الكتب الوطنية، بن غازي، ليبيا، 2004، ص149.

(4) عبد الواحد ذنون طه: المرجع السابق، ص149، انظر عن عمر بن حفصون: ابن حيان القرطبي: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق الدكتور محمود علي مكي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1973، ص199-393.

غير أن دعم الأغالبة لم يتعد هذه التشجيعات البسيطة، والتأييد الشفوي، ولم يتحول أبدا إلى التدخل العسكري المباشر، وذلك على الرغم من إصدار المتمردين لعدد من القطع النقدية المنقوش عليها شعار (غ ل ب)، الذي ميز عملة الأغالبة الرسمية[1].

وعلى الرغم من العداء الرسمي، نجد قيام نوع من التعاون بين المقاتلين الأغالبة والأندلسيين في صقلية - كما أسلفنا الذكر - في صدر هذه الدراسة، حيث يفهم من الروايات العربية أن القوات العسكرية البحرية الأندلسية قد وصلت في أوائل سنة 215هـ/830م إلى جزيرة صقلية على دفعتين في 300 مركب، وأن الدفعة الأولى كانت بقيادة أصبغ بن وكيل المعروف بـ "فرغلوش" بينما كانت الدفعة الثانية بقيادة سليمان بن عافية الطرطوشي، وقد اشترك هؤلاء مع الجيش الأغلبي، وساعدوا في عملية فك الحصار العسكري عنه في ميناو[2].

والجدير بالذكر أن هؤلاء الأندلسيين قد انطلقوا ببلادهم يريدون الجهاد في البحر المتوسط، فدفعتهم الريح إلى صقلية، حيث التحمت قواتهم البحرية مع القوات العسكرية الأغلبية، التي كانت تخوض عملية فتح جزيرة صقلية، تحت إشراف القائد العسكري عثمان بن قرهب[3].

وهكذا وحد الجهاد العسكري البحري بين رعايا الدولتين الأغلبية والأموية بالأندلس على الرغم من النزاع السياسي الذي كان سائدا بين حكامها.

إلاّ أنه يجب الاعتراف أن هذه الخصومة السياسية لم تكن مستديمة، فقد أشارت بعض المصادر إلى وجود اتصالات دبلوماسية بين الطرفين في بعض الفترات، مما يدل على حلحلة الأزمات السياسية بينهما باتجاه المرونة في العلاقات حفاظا على مصالحهما المشتركة ومصالح شعوبهما، فهذا ابن حيان القرطبي يورد لنا نصا في غاية الأهمية، يتحدث فيه عن الأمير محمد بن عبد الرحمن صاحب الأندلس، الذي كان يرصد أخبار بني العباس وممثليهم الأغالبة بإفريقية، فلا تكاد تغيب عليه المعلومات الهامة بفضل نشاطه التجسسي، إلاّ أن ذلك لم يثنيه عن إجراء الاتصال مع غريمه بالمغرب إبراهيم بن الأغلب، حيث كانت بينهما مكاتبة أوجبت الأنس والملاطفة، وكان محمد بن موسى الرازي[4]،

---

(1) G. Milles: The cornage of the umayyads of spain, New York, 1958, p230-231.

(2) ابن عذاري: البيان، ج1، ص104، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج6، ص337.

(3) الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1975، ص429.

(4) كان الرازي دبلوماسيا وتاجرا وثيق الصلة بالملوك، انظر: ابن حيان: المقتبس، ص267.

المضطلع بالسفارة بين أمير الأندلس وأمير إفريقية، وأنه هو الذي أحكم بينهما علاقات الود والملاطفة والمهاداة، حيث لما قدم إلى الأندلس قدم إليه تلك الهدية من الأمير إبراهيم بن الأغلب والمتمثلة في فارات المسك والشذانقات الضارية، فسر الأمير محمد بذلك وهو الذي كان مهتما باستجلاب غرائب الطرف والحيوان والطيور من بلاد المغرب إلى الأندلس، ولاسيما ما لم يكن منها معروفا في بلاده[1]، ويؤكد ابن حيان أن هذا الاتصال السياسي لم يتوقف عند حد تبادل الهدايا، بل تطور إلى تبادل دبلوماسي بينهما، مشيرا على ذلك بقوله: «وأدى إليه سرا كان أودعه إياه إبراهيم بن الأغلب أمير إفريقية لم يمتر فى صدقه، وسفَر بينهما في الوصلة سفارة خير، يمتر كل منهما الاستفادة مما عند الآخر، فأوثقها بينهما محكمة، واعتقد بها منهما أجزل المثوبة»[2].

4 – العلاقات الاقتصادية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

إذا قلّت الإشارات الصريحة عن وجود علاقات اقتصادية بين الأغالبة وبلاد الأندلس في عصر الإمارة الأموية، فهذا لا ينهض دليلا قطعيا على انتفائها، فإذا انعدمت ربما في المصادر التاريخية العامة أو انغمرت وسط زخم الأخبار السياسية والعسكرية، فإننا نلمس الكثير من الأدلة الاستنباطية على قيامها في المصادر الجغرافية وكتب التراجم والطبقات، ناهيك عن كتب النوازل الفقهية، سواء أكانت بالتصريح أو بالتلميح، فلا نعول الكثير على جاهزية المعلومات وظاهريتها، وإنما علينا في هكذا حالات أن نراهن على استنطاق النصوص المصدرية بالاستنتاج والمقارنة، مستفيدين أيضا من الدراسات الحديثة والمراجع التي لا تضن علينا بالمعلومات والتفسير، على قلتها، تعد هامة وجديرة بالاعتبار.

إننا نعتقد جزما بأن العداء السياسي بين الأغالبة والأندلسيين على المستوى الرسمي، كما لم يمنع الاتصال الثقافي، فإنه بالمقابل لم يؤد إلى زوال العلاقات الاقتصادية ولاسيما التجارية منها، أمام ظهور المستجدات الإقليمية، التي جعلت الدولة الأغلبية تحكم سيطرتها على التجارة العالمية في نطاق البحر المتوسط شرقًا وغربا وشمالاً وجنوبـًا، الشـيء الذي دفعها بحكم الضرورة إلى إقامة علاقات تجارية مع الأندلس، بما فيها دول المغرب الإسلامي المعاصرة لها أيضا.

---

(1) ابن حيان القرطبي: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، صفحات 265-266-267، فارة المسك هي حمله أو نافجته والشُذَانقات هي الصقور.

(2) ابن حيان: نفس المصدر، ص267.

لكن الواقع الاقتصادي يشير إلى أن هذه العلاقات كانت ضئيلة حسب بعض الباحثين، إذ اتجه اهتمام الأغالبة إلى المتاجرة مع الشرق الإسلامي والمدن الإيطالية، وأن الدولة الأموية بالأندلس، كانت مكتفية ذاتيا في ذلك الحين[1].

غير أن هذا الرأي بحاجة إلى مناقشة، فالارتباط التجاري مع المشرق وجنوب أوروبا لا يلغي تعدد الأسواق التجارية للأغالبة مع دول المغرب والأندلس وكذا بلاد السودان، كما أن العلاقات التجارية لا تنبني دوما على سد الحاجة والنقص، بل في الكثير من الأحيان يحكمها التبادل النوعي للسلع والبضائع الكمالية.

وعلى الرغم من كساد الأوضاع الاقتصادية في الأندلس حتى منتصف القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، نتيجة لتوالي الثورات على أمراء قرطبة[2] وما واكبها من موجة التخريب التي طالت المزارع والمدن، فلم تلبث هذه الأوضاع أن تغيرت نحو الأحسن بفضل ما عرفته البلاد من نهضة زراعية وصناعية[3]، حرصا من الإمارة الأمويـة بالأندلس على تحقيق الاكتفاء الذاتي للحفاظ على قرارها السيادي، لأن ذل السؤال قد يدفعها إلى تقديم تنازلات سياسية مع غرمائها العباسيين والأغالبة.

ولعله من المبالغة بمكان حصر العلاقات التجارية للأندلسيين مع الرستميين فقط[4]، فإذا كان الأمويون قد ربطوها مع المشرق الإسلامي – الذي كله تقريبا – عباسي، فما المانع من مد هذه العلاقة مع المغرب الأغلبي، فالاختلاف السياسي لا يسقط المصالح المشتركة بين الدول على مر العصور.

وما يؤكد وجود مثل هذه العلاقات الاقتصادية ما ذكر لويس من أن تجار شمال إفريقية نقلوا بضائع الشرق إلى بلاد الأندلس والمغرب على السواء، فقايضوا توابل الشرق وحريره ومصنوعاته برقيق الغرب وحديده وخشبه وزيت زيتونه[5].

وعليه فعلى صعيد العلاقات الاقتصادية والثقافية، لم تكن هناك أي قطيعة بين القيروان وقرطبة، أو غيرهما من عواصم المغرب الإسلامي، وظلت عاصمة الأغالبـة بالنسبة لجميع الحواضر المغربية الأخرى، كتيهرت وتلمسان وفاس وسجلماسة، التي اختلفت

---

(1) إسماعيل محمود: الأغالبة وسياستهم الخارجية، ص134.

(2) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ج2، ص17 وما بعدها.

(3) لويس أرشيبالد: القوى البحرية والتجارية، ص275.

(4) إسماعيل محمود، المرجع السابق، ص135.

(5) القوى البحرية والتجارية، ص189-252.

عنها في نظمها السياسية والدينية (المذهبية) المرحلة التي لا بد من المرور بها لغرض التوجه إلى المشرق[1]. فكان يمر عن طريق القيروان، المنتوجات الزراعية والصناعية، وحتى العبيد والخدم والجواري، والثقافة والرحلات العلمية والدينية للطلبة والحجاج، المتبادلة بين الأندلس والمشرق[2].

وفي هذا المبحث الخاص بالعلاقات الاقتصادية نود أن نستعرض العلاقات المالية والتجارية التي سادت بين الإمارتين الأغلبية بالمغرب والأموية بالأندلس.

أ – المعاملات المالية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

كانت العملة المتداولة في بلاد المغرب الإسلامي والأندلس، هي العملة السائدة في المشرق الإسلامي، وهي الدينار البيزنطي والدرهم الساساني، واعتمدت بعدهما العملة الإسلامية، التي ضربها عبد الملك بن مروان سنة 79هـ/698م، وانتشرت هذه العملة بالغرب الإسلامي، نتيجة تدفق الذهب السوداني إلى هذه المنطقة من العالم الإسلامـي وتأسيس دار الضرب، كمؤسسة لصناعة النقد بالمغرب والأندلس[3].

وقد حافظ الطرفان على قوة عملتهما من حيث الجودة والوزن وبلغت في ذلـك مستويات عليا، نتيجة الثراء الاقتصادي الذي بلغه البلدان، وإن قيمتها في أعـراف الاقتصاديات العالمية مستمدة من حيوية القطاعات المنتجة، إضافة إلى رواج التجارة الداخلية والخارجية.

وتمتاز العملة في بلاد المغرب والأندلس بتعددها، وهي نوعان رئيسيان:

1 - العملة المركزية: وهي العملة السائدة والمتداولة في عاصمة البلدين، القيروان وقرطبة وهي - كما رأينا - لا تشذ عن مثيلاتها في العالم الإسلامي آنذاك، حيث اتخذ المغاربة (الأغالبة) والأندلسيون (الأمويون) عملات متنوعة في المعاملات المالية والتجارية، من الدينار الذهبي إلى الدرهم الفضي والفلس النحاسي.

---

(1) عبد الواحد ذنون طه: دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، ص150.

(2) ينظر عن الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، عبد الواحد ذنون طه: دراسات أندلسية، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان ودار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004، ص189-190 وما بعدها.

(3) الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي - الحياة الاقتصادية والاجتماعية (3-4هـ/9-10م) -، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص75-76، بلهواري فاطمة: التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط، ط1، منشورات الزمن، الرباط، المملكة المغربية، 2010، ص151-153.

2 - العملة الموازية: وهي العملة التي صاغها وسكّها أصحابها بالتوازي مع تداول العملة المركزية، وقد ساهمت في مخالفة النظام المالي القانوني والمعتمد(1).

وتراكمت رؤوس الأموال في الدولتين بفضل الرخاء الاقتصادي وبالتالي ارتفاع المداخيل، كما حدث مع الإمارة الأغلبية في عهد الخليفة المأمون العباسي، حين ازداد حجم خراجها واتسعت عائداتها المالية المجباة إلى الخلافة المركزية ببغداد، وهو ما ذكره ابن خلدون في مقدمته، كما يعزى هذا التراكم النقدي إلى الخيرات المجلوبة من جزيرة صقلية بعد فتحها(2).

وفي اعتقادنا أن الإمارة الأموية، لم تكن لتشذ عن هذا الوضع الاقتصادي المزدهر بعد إتمام الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس وتدفق ثروات مدنها الكثيرة على خزائن العاصمة قرطبة، إضافة إلى علاقاتها التجارية مع المغرب والمشرق الإسلاميين، كل ذلك ساهم في توفر رؤوس الأموال وقوة العملة الأندلسية.

وكانت للإمارة الأغلبية عملتها الخاصة بها وسكتها المضروبة باسم أمرائها أو باسم ناظر دار الضرب المسؤول عن شؤون العملة، وكانت نقود إبراهيم الأول وخلفائه من دنانير ودراهم على شكل النقود العباسية، وهي متقنة الصنع واضحة الكتابة، حروفها كوفية، واعتبرت النقود الأغلبية من أجود ما ضرب في الإسلام لصحتها وجمالها ودقتها، لذا امتازت بالتداول الواسع وخاصة منها نقود إبراهيم الثاني(3) - التي لا يستبعد أنها دخلت إلى الأندلس -، والذي أدخل تغييرا جوهريا في نظام العملة وقام بإصلاح مالي، مس على وجه الخصوص العملة الفضية المتدهورة في قيمتها، وأمر بسحب الدراهم الزائفة وجميع القطع النقدية التي لا قيمة لها والتي غزت المعاملات، وبضرب دراهم جديدة أسماها "العاشرية"، للعلاقة العشرية بينها وبين الدينار، وقد أدى هذا الإجراء المالي إلى قيام ثورة الدراهم بالقيروان (سنة 275هـ/888م)(4).

---

(1) فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي، ص152-154، G. Marçais : Histoire du moyen âge, p413، انظر عن نظام ضرب النقود لدى الأغالبة، عبد الحميد حسني: التجارة في إفريقية في عصر الأغالبة، ص135 وما بعدها.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص321 قدرها بـ 13 مليون درهم.

انظر: عبد الرحمن حسب الله الحاج أحمد: بنو الأغلب إدارتهم ودورهم الحضاري في إفريقيا، مجلة دراسات إفريقية، العدد 20، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، يناير، 1999، ص158.

(3) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية الإفريقية التونسية، ط1، طبعة المنار، تونس، 1965، ج1، ص430-431-432-434، حسب الله الحاج أحمد: المرجع السابق، ص159-160.

(4) محمد الطالبي: الدولة الأغلبية، ص306، حسب الله الحاج أحمد: بنو الأغلب، ص159، فريد بن سليمان: السلطة والمجتمع بإفريقية في ق 3هـ/9م، مجلة IBLA، ع173، ج57، تونس، 1994، ص123.

ومثل هذه النقود الصغيرة هي التي حدث فيها الغش والزيف مما أضر بالعملة الأغلبية، وهو ما حمل إبراهيم الثاني على القيام بالإصلاح النقدي، مما أدى إلى انتفاضة سكان القيروان[1].

إلا أن الباحثة فاطمة بلهواري ترى بأن ظاهرة العملة المغشوشة، قد سادت على نطاق ضيق بالمغرب الإسلامي وحتى بالأندلس في ق 3هـ/9م، وأرجعت هذه العملية إلى حدوث الاضطرابات السياسية وقيام الحروب، ورغم ظروف اللاإستقرار العرضية، ظلت العملة مستقرة وقيمتها ثابتة، حيث أن دول الغرب الإسلامي قد تصدت لمحاولات الغش بالمراقبة الصارمة، من طرف نظام الحسبة دون أن ننسى دور القضاء في إصدار الأحكام على المنتحلين للنقود[2].

ومما يدل على الحزم في المعاملات المالية بالغرب الإسلامي، أن خُزان بيت المال بالأندلس قد رفضوا صرف صك الموسيقي العراقي زرياب، كان قد قدمه إليه الأمير عبد الرحمن الأموي، مما يعني أن يد أمير قرطبة، لم تكن مطلقة في بيت المال[3].

إن قمع الغش المالي في المجتمع الإسلامي بالمغرب أو الأندلس، ليس سياسة جديدة وإنما هي نتاج القوانين الإسلامية، المستمدة من الكتاب والسنة واجتهادات العلماء في وضع الضوابط والشروط للمنظومة المالية الإسلامية، فقد اشتهرت فترة خلافة عمر بن عبد العزيز بتطبيق مبادئ الإسلام على السياسة المالية بالمغرب الإسلامي والأندلس على عهد ممثله إسماعيل بن عبيد ا بن أبي المهاجر (سنة 100هـ/718م)[4].

وطبيعي أن تستمر بعض الحالات الشاذة، عن تزوير العملة والتلاعب بأوزانها وقيمتها بالمغرب والأندلس، فقد أشار محمد بن سحنون في كتاب الأجوبة إلى بعض المتعاملين غير النزهاء بالقيروان، العابثين بأموال الناس، فقال: وسئل سحنون عن رجل يقول لبائع سلعة: خذ هذه الدراهم والدنانير، حتى آخذ بها سلعة منك، فتلفت الدنانير

---

(1) الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي – الحياة الاقتصادية والاجتماعية -، ص76-77.

(2) التكامل الاقتصادي، ص157.

(3) جودت عبد الكريم يوسف: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص150.

(4) الحبيب الجنحاني: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986، ص10

والدراهم، قبل أن يزنها، وقبل أن يقبلها للجودة أو الرداءة، فقال: إذا قامت على معرفتها بينة فمصيبتها من المشتري الذي دفعها، وإن لم تقم بينة فمصيبتها من البائع الـذي قبضها[1].

فالنص يشير إلى وجود الدنانير والدراهم المغشوشة في وزنها وقيمتها ونوعيتها، لكنه يتضمن أيضا إشارة إلى تولي التجار مهمة التحري في طبيعة النقود، ويتجلى لنا كذلك دور الفقهاء بالقيروان في التصدي للغش النقدي.

وفي رواية أخرى لنازلة فقهية تبين حدوث الزيف في النقود والنقص في الدفع، كما توضح اعترائها للعيوب والرداءة وطروء الزيوف على تعاملاتها بين تجار القيروان، ويتم البت في أوضاع الغش بإحالة قضاياها إلى فتاوى الفقهاء وخبراء المالية، أي العارفين بخبايا صناعة النقود وتداولها، فاشترط الفقهاء على المحقق في ظواهر التزييف والتنقيص في المدفوعات أن يكون عالما، بصيرا بالنقود، يفرق بين الجيد والرديء وأن يكون صيرفيا عارفا بالنقود في الغش والنقص[2]، وليس من المستبعد أن تعرف الأندلس مثل هذه الحالات إلا أنها استثنائية لا تمثل قاعدة للحكم على وجود اختلال في النظام المالي على مستوى دولة الإمارة الأموية ومن بعدها الخلافة، التي عرفت بإنجازاتها الحضارية الاقتصادية، ومنها توفرها على المؤسسات المالية الناظمة للتعاملات النقدية والمبادلات التجارية مثل دار السكة والمصارف على غرار دولة الإمارة الأغلبية فضلاً عن نظام الحسبة.

والثابت أن الإمارة الأموية بالأندلس قد تعاملت ماليا في تجارتها الداخلية بالدنانير والدراهم، وهو ما يثبته، أبو عبد الله محمد السقطي المالقي الأندلسي، الذي اشتغل بخطة الحسبة في مالقة في نهاية القرن 5هـ/11م والنصف الأول من القرن 6هـ/12م في سياق حديثه عن أسواق الأندلس وتجارها وارتياد الزبائن لها وطرق وأساليب التعامل التجاري والمالي، وجهاز رقابة السلع والمكاييل والموازين ونوع العملة المتداولة[3].

---

(1) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، تحقيق حامد العلويني، ط1، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 2000، ص165.

(2) محمد بن سحنون: نفس المصدر، ص173.

(3) أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي: كتاب في آداب الحسبة، أعده للنشر جورج كولان وليفي بروفنسال، تقديم حسن حافظي علوي، ط2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة الأمنية، الرباط، 2011، ص28.

ويبدو أن عملة الدينار الذهبي هي أداة التعامل النقدي الرئيسية بين مختلف أقاليم العالم الإسلامي، ولا تستثنى بلاد الأندلس في عصر الإمارة، التي تكون قد تعاملت ماليا مع المشرق العباسي والمغرب الأغلبي بهذه العملة الإسلامية والعالمية[1].

ورغم أن أحمد بن نصر الداودي (ت402هـ/1011م) قد خصص حيزا للوضعية المالية بإفريقية والأندلس وصقلية، إلاّ أنه حصرها في نظام ملكية الأراضي والضرائب المترتبة على حيازتها على اعتبار أن أرض الأندلس فتحت عنوة في معظمها وبالتالي لا تخمس، ومسألة استغلال الغلات الزراعية ومستحقاتها الضريبية[2]، بينما لم يورد لنا معلومات عن نوع العملة المتداولة أو مؤسسة السكة ومصادر التمويل من التجارة الداخلية والخارجية.

ولم تقم الدراسات الحديثة بسد النقص الحاصل في هذا الباب، وبقي الشح فـي المعلومات المالية عن الأندلس قائما لولا بعض المراجع التي حاولت إزاحة ستار الغموض الذي يكتنف هذا الموضوع، فتفضل الدكتور حسين مؤنس بدراسة النظام المالي في الأندلس، مشيرا إلى أسسه منذ الفتح كما قررها موسى بن نصير بحضور مجموعة من التابعين، والتي تقوم على اعتبار الأندلس، ما عدا النواحي الشمالية، قد فتحت عنوة، فأخذ خمسها لبيت المال ووزع الباقي بين الفاتحين، وأخذ جزءا من خمس السبي، فبعث به إلى الوليد بن عبد الملك، وأطلق الباقي في أرض الخمس ليزرعوه، على أن يؤدوا ثلث المحصول لبيت المال، أما ما فتح صلحا فقد تركه بيد أصحابه على أن يؤدوا الجزية، وأما سائر النصارى من البلاد غير المفتوحة في شمال الأندلس، فأقرهم موسى بن نصير على أموالهم ودينهم بأداء الجزية، لأنهم صالحوا على جزء منها، وذلك في أرض الثمر وأرض الزرع[3].

ويبدو أن الأستاذ حسين مؤنس قد أجرى دراسة نمطية للمنظومة المالية الأندلسية، حيث انحصرت زمنيا في فترة الفتح وبعده بقليل في عصر الولاة، كما ارتكزت على النظام العقاري والخراج المقتطع من الأراضي، فضلا عن الجزية المجباة من النصارى، وعليه لم تنل القطاعات الاقتصادية الأخرى، كالزراعة والصناعة والتجارة أهميتها من

---

(1) فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط، ص151 وما بعدها.

(2) أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي: كتاب الأموال، تحقيق رضا محمد سالم شحادة، ط1، مركز إحياء التراث المغربي، الرباط، المملكة المغربية، 1988، صفحات 70-73-74.

(3) حسين مؤنس: فجر الأندلس، ط1، دار المناهل، بيروت، لبنان، 2002، ص624 وما بعدها.

الدراسة، كما أسقط الحديث عن نظام العملة المتداولة وأنواعها في عهد الإمارة الأموية. ويتساءل الأستاذ حسين مؤنس عن ندرة المعلومات بهذا الخصوص في المصادر الأندلسية كابن القوطية وصاحب الأخبار المجموعة وأحمد بن محمد الرازي وابن حيان في مقتبسه وهم من المتأخرين وجميعهم من ذوي العناية بشؤون المال والخراج ومنهم من كان من كتاب الدولة، وما تفسير ذلك إلا بإمكانية توظيف المداخيل المالية في إتمام مشروع الفتح وامتيازات الجيش وقادته، حتى أن موسى بن نصير قد اتهم بإساءة التصرف في الأموال ولم يحترم قوانين الشريعة ولم يف بالتزاماته تجاه الخلافة بدمشق بدفع الخراج والمستحقات المالية وهو ما كان سببا في نكبته[1].

ولم يخص الدكتور صالح بن قربة في كتابه القيم، المسكوكات المغربية، بدراسة مالية تذكر عن بلاد الأندلس على غرار ما أنجزه من مباحث هامة عن عملات دول المغرب الإسلامي[2].

وقد حظيت الإمارة الأغلبية بمعلومات ضافية ووافية عن عملتها، أشفعت بدراسة تطبيقية لعينة من نقودها وتحليل هندستها من حيث طبيعة معادنها وأوزانها ورموزها السياسية للأمراء الأغالبة والخلفاء العباسيين[3].

ونعود لنؤكد بأن مسألة تداول الإمارة الأموية ومن بعدها الخلافة الأموية بالأندلس، للعملة الإسلامية، سواء الدينار الذهبي بالخصوص وحتى الدرهم الفضي، إجراء مالي ثابتٌ تاريخيا، ويبقى التباين قائما في استعمال الرموز السياسية على النقود، لأنه يمثل العلامة الفارقة في الاحتفاظ بالقرار السيادي عن التبعية للخلافة العباسية أو ممثلتها بالمغرب، الإمارة الأغلبية.

ومن الأدلة الإضافية التي تحدد بما لا يدع مجالاً للشك، التعامـل الأندلسـي المالي بالعملة الإسلامية الدارجة الاستعمال، ففي دراسة قيمة للباحث المغربي الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش، حملت العنوان المبحثي التالي: الأسواق في المغرب والأندلس

(1) حسين مؤنس: فجر الأندلس، صفحات 623-624-636-637، يبقى هذا الاتهام محل جدل لدى المؤرخين، فحياته الخاصة المستقيمة ووظيفته العسكرية المخلصة تربأ به عن مثل هذه الشبهات!

(2) صالح بن قربة: المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

(3) صالح بن قربة: نفس المرجع، ص169 وما بعدها، انظر: عبد الحميد حسين: التجارة في إفريقية، ص133 وما بعدها.

خلال العصر الوسيط، يتحدث عن أساليب التعامل في البيع والشراء وما ارتبط بها من مشاكل داخل الأسواق، وفي سياق ذلك ألمح إلى العملات المتداولة في الأندلس وأسواقها، وهي الدينار الذهبي بالإضافة إلى الدراهم، وما تخلل هذه العملية من مظاهر سلبية وعلى رأسها غياب عملة موحدة حيث ساد تعدد العملة مما سبب مشاكل داخل الأسواق، وهي منسوبة إلى الجهات والمناطق كالدنانير الشرقية أو أنها مرتبطة بأسماء الحكام كالدنانير العبادية (نسبة إلى المعتمد بن عباد) والدينار اليعقوبي (نسبة إلى الخليفة يعقـوب بـن المنصور) والدنانير اليوسفية، وفي هذا الإطار تمت الإشارة إلى النظام المصرفي والحسبة والسمسرة والوكالة والشراكة التجارية، ولو أن هذه المعلومات تقتصر على العصور المتأخرة بالأندلس على عهدي المرابطين والموحدين[1]، إلا أنها تحمل دلالات عن طابع العملة الذي ثبت تداوله وتعاقبه بالأندلس منذ عصر الإمارة الأموية وربما قبل ذلك بشكل محدود إبان عملية الفتح وخلال فترة حكم الولاة.

هذا ونجد إشارات مهمة عن الحياة الاقتصادية، بما فيها المالية في عصر الإمارة الأموية كنظام تقسيم الأراضي وملكيتها واستغلالها والنشاط الزراعي ونظام الحسبة في الأسواق لدى محمد بن حارث الخشني في أخباره الأندلسية عن الفقهاء والمحدثين[2].

وفي النهاية لا نستبعد قيام مبادلات تجارية حثيثة بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي، أمام تبادل الرحلات العلمية، طالما أن الخلاف السياسي لم يحل دون التواصل الحضاري على المستوى الشعبي وحتى على المستوى الرسمي والكثير من العلماء بالنسبة للبلدين كانوا من فئة التجار، وسنتكلم عن ذلك في المباحث التالية عن التجار الأندلسيين بالمغرب، وأثناء تعاملاتهم التجارية والمالية سواء بالمغرب أو المشرق، يضطرون إلى استعمال العملة الأغلبية أو العباسية، وليس من مانع أن تقبل عملتهم الأندلسية لتسديد مشترياتهم من السلع أو بيع أغراضهم التجارية، كما لا يجدون بدا من اللجوء إلى المصارف لاستبدال العملة.

---

(1) إبراهيم القادري بوتشيش: إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2002، صفحات 105-106-107-108.

(2) محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، تحقيق ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، ط1، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، إسبانيا، 1992، صفحات 371-32، انظر: عبد القادر بوتشيش، المرجع السابق، ص26-27.

وفي خضم هذا الزخم التجاري يخضع كلا الطرفين، أي التجار المغاربة والأندلسيين للإجراءات الضريبية أو التعريفات الجمركية بمفهوم العصر، وتسمى هذه الضريبة الجمركية بالمكوس، وهي الجباية التي يدفعها التاجر عن كل تجارة واردة في البر أو البحر، ولا تؤخذ إلا إذا انتقل التاجر من بلاده إلى بلاد أخرى، واختلف مقدارها باختلاف الزمان والمكان[1].

وثمة قاعدة مالية سائدة في العالم الإسلامي على صعيد التعاملات المالية في البلدان التي كانت تحت حكم الرومان، قد تعاطت التبادل المالي بواسطة العملة الذهبية - الدينار – على حين أن بلاد الفرس كانت عملتها التجارية الدراهم الفضية، وقد ذكر يحي بن آدم (ت203هـ/818م) في كتاب الخراج، أن العملة في العراق هي الدرهم، وفي الشام الدينار وفي مصر الدينار أيضا[2]، وتقديرنا أن عملة إفريقية الدينار وعملة الأندلس الدينار كذلك، وهي علامة من علامات وحدة التجارة الإسلامية ووحدة العملة أيضا[3].

وكانت الممتلكات الفردية في العالم الإسلامي تحصى وتجرد بالدراهم والدنانير، ولكن العطايا والهدايا مثلا كانت تحسب بالدراهم[4]، أي أن تقويم الأملاك الكبيرة يتم بالدينار، كالأراضي مثلا، بينما حساب الأغراض البسيطة يقدر بالدرهم، وذات المعادلة المالية تنطبق على أنواع السلع، ولم تستثن بلاد الأندلس من هذه القاعدة المالية.

وكانت المعاملات الضخمة تستدعي رسائل للدفع، مأمونة من الضياع خفيفة الحمل، وبعيدة عن متناول اللصوص في كل من المغرب الأغلبي والأندلس الأموي والمشرق العباسي في القرنين 2 و 3 هـ/8 – 9م، فيذكر مثلا عن أحد العلماء أنه سافر إلى الأندلس، ومعه سفتجة وخمسة آلاف درهم نقدا، وكان من وسائل المعاملات الصك، وهو في الأصل سند الدين، وكان الرجل إذا اشترى عقارا مثلاً كتب صكا بشرائه، وإذا كان ابن حوقـل قد أثبت تداول الصكوك بأودغشت في الصحراء الإفريقية، فما بالك بالمغرب والأندلس،

---

(1) شوقي أبو خليل: الحضارة الإسلامية، بلا رقم الطبع وبدون تاريخ، دمشق، سوريا، ص200.

والمكْس: دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع، هامش رقم 1، ص200، انظر عن نظام الرسوم الجمركية الإسلامية، آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط1، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ج1، ص201 وما بعدها.

(2) آدم متز: الحضارة الإسلامية، ج2، ص789.

(3) متز: نفس المرجع، ج2، ص789، انظر عن المعاملات المالية في الدولة الأغلبية: عبد الحميد حسين محمود حمودة: التجارة في إفريقية في عصر الأغالبة، مجلة المؤرخ المصري، العدد 14، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، 1995، ص131 وما بعدها.

(4) متز: المرجع السابق، ج2، ص790.

وقد أثبت آدم متز التعامل بالصكوك في العالم الإسلامي خلال القرن 3هـ/9م، أما في القرن 4هـ/10م وما تلاه فحدث ولا حرج[1].

ومما سهل عملية التبادل المالي النقدي أو الورقي بين المغاربة والأندلسيين، انتشار المؤسسات المالية في البلدين والمعروفة بالمصارف والتي كان يدير معظمها فئة اليهود وخاصة منهم جماعة الرهدانية.

ب - العلاقات التجارية بين الإمارة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس

كانت الاتصالات التجارية بين بلاد المغرب والأندلس، ظاهرة اقتصادية معتادة، حتى قبل الفتح الإسلامي، بحكم القرب الجغرافي، إذ لا يفصل بين المنطقتين سوى مضيق من مياه البحر المتوسط، لا تتعدى مسافته 15 كلم، فضلا عن المصالح المشتركة القائمة بين الطرفين، فقد ذكر ابن القوطية أن من ساعد طارق بن زياد على الفتح، تاجر إسباني في مدينة سبتة، يدعى يوليان، عهد التنقل من الأندلس إلى بلاد المغرب[2].

ويؤكد ابن عذاري قيام التعاون بين المسلمين والتاجر يوليان، كوسيط مساعد لطارق بن زياد وجيشه، من خلال تزويدهم بمراكب تجارية (4 مراكب) للقيام بحملات استطلاعية للأندلس وإيهام سكانها بأن مهمتها، النقل التجاري للمداراة على السلطة القوطية الحاكمة بأنهم مجرد تجار[3].

فقد ذكر المقري: «أنك لا تجد أندلسيا إلا مبغضا بربريا وبالعكس، إلا أن البربر كانوا أحوج إلى أهل الأندلس لوجود بعض الأشياء عندهم وفقدها ببلاد البربر»[4].

واستمرت العلاقات التجارية بين بلاد المغرب الإسلامي والأندلس بعد فتحها، وشكلت هذه العلاقة جزءا كبيرا من النشاط الاقتصادي، لاسيما وأن الأندلس أثناء الفتح وعصر الولاة أيضا كانت خاضعة سياسيا لنظام الحكم بالمغرب وتابعة له[5].

---

(1) متز: المرجع السابق، ج2، ص792-793، والسفاتج هي محررات يكتبها التجار أوالصيارفة بقيمة المبالغ التـي يأخذونها وتكون قابلة للصرف في أي بلد إسلامي، عبد الحميد حسين: المرجع السابق، ص139 تحدث عن الصكوك الأغلبية، ص140.

(2) تاريخ افتتاح الأندلس، ص22.

(3) ابن عذاري: البيان المغرب، ج2، ص6، المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص254.

(4) المقري: نفس المصدر، ج1، ص244.

(5) جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص152، عبد العزيز فيلالي: المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، ط2، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1991، ص106-108.

ولم تحدث القطيعة التجارية بتاتًا بعد انتصاب الإمارة الأموية بالأندلس، فبالرغم من الاختلافات السياسية السائدة مع إفريقية، ولاسيما بعد قيام الإمارة الأغلبية الموالية للخلافة العباسية، فإن المجال الاقتصادي ظل مفتوحا لكل سكان إفريقية والأندلس بما في ذلك فئة التجار، التي ظلت في حركة دائبة ذهابا وإيابا بين المغرب والأندلس(1).

ب.1 – الطرق التجارية البرية والبحرية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

إن الطريق شريان حياة المجتمع ويمثل مسار الاتصالات التجارية ومطية العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، وبدأت شبكة المسالك والطرق منذ القديم وتعاقبت على مر العصور وغصت بالحركة التجارية الداخلية والخارجية، وتخللتها عدة مراكز وأسواق، وتتحدد أهمية الطريق والمركز التجاري من درجة نشاطه وموقعه الاستراتيجي، وقد يتحول بذلك إلى مدينة ونقطة استقطاب اقتصادية محلية وإقليمية وحتى عالمية(2)، واتخذت مقاييس معلومة لمعرفة المسافات القصيرة والطويلة عبر هذه الطرق ومحطاتها التجارية الموزعة عبر مسالكها على غرار المشرق الإسلامي، مثل المرحلة والـ ذراع والفرسخ والميل(3).

وانطلاقا من هذه النبذة، فإن إفريقية (المغرب الأدنى) تخترقها شبكة واسعة من الطرق الواسعة البرية والبحرية، تعد منافذ حيوية للانفتاح على مختلف المناطق القريبة والبعيدة، أي تربط بين أنحائه الداخلية المختلفة، كما تربطها بالعالم الخارجي، فهناك طرق تربط القيروان بالمشرق الإسلامي وطرق تربطها بالمغربين الأوسط والأقصى، والإطلال على الأندلس والنفاذ إليها، وطرق أخرى تربطها ببلاد السودان، وهي الطرق التجارية، وبالتالي كانت بلاد المغرب الأدنى على صلة وتفاعل تجاري مع جيرانها في جميع الاتجاهات، دون إغفال الطرق البحرية، التي كانت تربطها ببلاد الروم والأندلس وخاصة بعد فتح جزيرة صقلية(4).

---

(1) ابن حوقل: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص77، إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب والأندلس، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2012، ص150-151.

(2) فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط، ص95-96.

(3) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص65، مقياس الذراع: ما بين 24 و 48 سم والفرسخ: يعادل 1,440 كلم، والميل: أزيد من 1 كلم، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط، ص73-74، بلهواري: المرجع السابق، ص96.

(4) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص202، بتصرف.

ومن هنا تعتبر مدينة "القيروان" نقطة الانطلاق في ضبط المسالك وتحديد المسافات، لدى الرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين، فهي أهم مركز مغربي في حركة النقـل التجاري، والأمر الجديد الذي اكتسب أهمية خلال ق 3هـ/9م، بعد فتح صقلية، وسيطرة الأسطول الأغلبي على المنطقة الغربية من حوض البحر المتوسط، هو النقل التجاري البحري بين إفريقية من جهة والمشرق الإسلامي والأندلس وصقلية من جهة أخرى، وكان لهذا العامل الجديد تأثير في النشاط التجاري القيرواني في ظل الدولة الأغلبية[1].

وتعود جذور شبكة المسالك في بلاد المغرب إلى بداية العصر القرطاجي وكانت آنذاك ذات أغراض تجارية، ثم سخرت لخدمة أغراض الرومان الاستعمارية في العصر القديم، حيث صممت بالتحديد والترصيف، في حين ظلت الطرق التجارية في بلاد المغرب خلال العصر الإسلامي حوافرية حسب الباحثة فاطمة بلهواري، التي تعتبر حلـول القرنين 3 و 4هـ/9 – 10م، مرحلة التأسيس الحقيقي لجغرافية المسالك والممالك في العالم الإسلامي بأبعاده الطبوغرافية والحضارية، مما جعل المغرب في هذا الزخم التاريخـي، منطقة عبور محلية وإقليمية ودولية[2].

وفيما يلي نستعرض الطرق التجارية بأنواعها وتشعباتها، والرابطة بين إفريقية أو المغرب الأدنى وبين بلاد الأندلس خلال عصر الإمارة الأموية، رصدا لشبكاتها وتتبعا لمسالكها، وذلك حتى يتسنى لنا معرفة معابر السلع المنقولة تصديرا واستيرادا وفئات التجار الذين جابوها طولا وعرضا، ونحصر خارطتها في نوعين، الطرق البرية والبحرية.

I – الطريق البري

يمتد هذا الطريق إلى طنجة وسبتة ومن ثم إلى الأندلس عبر مضيق جبل طارق، انطلاقا من إفريقية، ومخترقا لمدينة تاهرت، وقد أشار إلى هذا الطريق كل من اليعقوبي وابن الفقيه الهمذاني، وذكر ابن خرداذبة والاصطخري والبكري، أن الخارج من الأندلس يقطع المضيق، فيصير إلى طنجة ثم إلى إفريقية، وهذا إجمالا واختصارا، وسنأتي إلى تفاصيل هذا الطريق لاحقا.

---

(1) الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي – الحياة الاقتصادية والاجتماعية -، ص60-61.

(2) التكامل الاقتصادي، صفحات 96-97-98، انظر عن الطرق التجارية في العصر الأغلبي، عبد الحميد حسين: التجارة في إفريقية، ص149 وما بعدها.

وكانت الحركة التجارية نشيطة في هذا الطريق، لكونه داخلي بعيد عن أخطار البحر، وآهل بالسكان، يمر عبر قرى ومدن كثيرة، مما يتيح للمسافر، القيام بعمليات تجارية والتزود بالمؤونة والتمتع بالاستراحة، وبما أن هذه الطريق ممتدة في بلاد إسلامية، فهي آمنة[1].

وتستعمل في هذا الطريق وسائل المواصلات المتداولة آنذاك والمتمثلة في الحيوانات كالجمال والبغال والأحصنة التي تجر العربات، فقد ذكر ابن عذاري أن موسى بن نصير، أجاز الأموال من الذهب والفضة والجواهر في المراكب إلى طنجة ثم حملها علـى العجلات[2]، إذا كان الأمر كذلك في أواخر ق 1 هـ/7م، فإن وسائل النقل قد تطورت بشكل ملحوظ، عددا وعدة.

وقد فصل الجغرافيون والرحالة العرب والمسلمون في ذكر مسالك هذا الطريق البري الواصل بين إفريقية والأندلس بعد اجتياز منفذ مائي يتمثل في مضيق جبل طارق بالبحر المتوسط، ويترسم هذا الطريق ثلاثة خطوط متوازية من الشرق إلى الغرب هي الطريق البري المحاذي للسواحل وطريق الهضاب العليا الداخلي، وأخيرا الطريق الصحراوي، تنتهي في المغرب الأقصى بشماله وجنوبه لتعرج إلى بلاد الأندلس.

فقد ذكر ابن الفقيه أن الطريق الممتد بين القيروان وتاهرت يستغرق شهرا على الإبل، مارا عبر عدة مدن وقرى، أهمها مجانة ومنها إلى مسكيانة ومنها إلى باغاية، ثم يتفرع الطريق إلى قسنطينة فميلة، أو إلى جيجل وآخر إلى سطيف وآخر تجاه نقاوس، ومنها إلى عاصمة الزاب مدينة طبنة، ثم يواصل المسافر طريقه إلى مقرة ومنها إلى أربة ثم إلى حياض بني برزال أو المسيلة، ثم إلى هاز ثم إلى سوق كرام على نهر شلف ومنه إلى مدينة تاهرت مباشرة[3].

---

(1) جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص153-154.

(2) البيان، ج1، ص43.

(3) ابن فقيه الهمداني: مختصر كتاب البلدان، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1988، ص79، اليعقوبي: كتاب البلدان، ط1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1988، ص10-11، الاصطخري: المسالك والممالك، ص46، ابن حوقل: صورة الأرض، ص84، أبو عبيد ا البكري، وصف إفريقية والمغرب، ص78، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط، ص203-204.

ويواصل اليعقوبي تتبع هذا الطريق باتجاه المغرب الأقصى، حيث يذكر أن الخارج من تاهرت يسير إلى قلعة ابن مسالة (قلعة هوارة) ومنها إلى يلل ومنها على إيزرج، ثم إلى تلمسان على مدى ست مراحل، ويستمر مسار هذا الطريق ليبلغ مدينة فاس، عبر عدة مدن[1].

ويلاحظ أن هذه الطريق الدولية آهلة بالسكان، لذا يسلكها العلماء والتجـار والمسافرون وعائلاتهم، فهو في مأمن من غارات القراصنة وعامرة بالقبائل والسكان مما يسهل لهم التزود بالمؤونة والقيام بالمبادلات التجارية، إلا أن هذه الطريق تكلف التجار الضرائب، التي تدفع للقبائل، كما أنها محفوفة بأخطار قطاع الطرق، بالإضافة إلى أنها طريق بطيئة[2].

وكان لهذا الطريق إجمالا ثلاث محطات إقليمية، إفريقية (المغرب الأدنى)، التي ترتبط بالمغرب الأوسط (مدينة تاهرت)، والمغرب الأقصى (مدينة فاس)، ليمتد إلى بلاد الأندلس، فكان المسافر يخرج من فاس إلى سبتة ثم إلى طنجة، ومن هناك تعبر المراكب إلى الأندلس، مضيق جبل طارق البالغ عرضه 12 ميلاً[3]، وهو ما اختصره الباحث إسماعيل سامعي بقوله: يمتد الطريق الداخلي من الشرق إلى الغرب عبر المغرب الكبير انطلاقا من المغرب الأدنى ومرورا بالمغرب الأوسط وانتهاء بالمغرب الأقصى، ثم يعرج شمالا ليتصل بالأندلس عبر البحر المتوسط أو عبر المحيط الأطلسي[4].

وبأكثر دقة وتركيز تصف الباحثة فاطمة بلهواري مسالك بلاد المغرب الإسلامي، على النحو التالي: الطريق البري الساحلي، الذي يقطع السهول الساحلية، ابتداء من برقة، مخترقا لعدة مدن إفريقية ساحلية قبل أن يصل إلى القيروان، من بينها أجدابية ثم طرابلس الواقعة على ساحل البحر المتوسط إلى أن يصل إلى قابس الساحلية ومنها يسير الطريق إلى مدينة سفاقص ثم مدينة سوسة البحرية ليبلغ مدينة تونس ومنها إلى طبرقة عابرا لمدينة باجة، ثم يجتاز مرسى الخرز، ليصل إلى جزائر بني مزغنة، ومنها يستأنف الطريق البري الساحلي مسيره باتجاه المدن الساحلية في إقليمي المغرب الأوسط والأقصى، فيجتاز تنس

---

(1) اليعقوبي: كتاب البلدان، ص12-13-14، ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، ص80، ابن حوقل: صورة الأرض، ص87 وما بعدها، المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص247.

(2) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص206-207.

(3) المقدسي: المصدر السابق، ص247، جودت: المرجع السابق، ص207.

(4) إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص157.

ووهران إلى أن ينتهي في مدينتي سبتة وطنجة، ومنها ينعطف إلى مناطق المغرب الأقصى الساحلية باتجاه الأندلس.

أما الطريق البري الداخلي فيجتاز مناطق المغرب التي تمتد بين المنطقة الساحلية وبين البراري (الهضاب العليا) وتخوم المفاوز (الصحراء) أو مناطق السهوب، وهذان الطريقان يسودان في شمال المغرب الإسلامي، حيث أن جنوبه، يخترقه الطريق البري الصحراوي، والذي يربط إفريقية بالمغرب الأقصى عبر واحات ليبيا وتونس والجزائر وسجلماسة (واحة تافيلالت بالمغرب الأقصى)[1].

ومن الملاحظ أيضا أن المدن الداخلية، كانت تربط سواحل البحر، فيذكر اليعقوبي أن لمدينة ميلة مرسى يقال له جيجل ومرسى آخر يقال له إسيكدا (سكيكدة) وربما مرسى بونة (عنابة)، هذا في الشرق، أما في الغرب فهناك موانئ عديدة، مثل ميناء وهران وميناء أرشقول، اللذان ترتبط بهما تلمسان، ومن المحتمل أن هذه المراسي تقود مباشرة إلى الأندلس عبر الطريق البحري، دون الوصول إلى المغرب الأقصى[2]، وكذلك مدينة تاهرت التي تتصل بمدينة مستغانم الساحلية ومدينة جزائر بني مزغنة التي مرساها مأمون وله عين عذبة يقصد إليه أصحاب السفن من إفريقية والأندلس[3].

وعليه، فإن المنطقة الساحلية الغربية للمغرب الأوسط، تمثل همزة وصل بين إقليم إفريقية وسواحله، وذلك نظرا لارتباط هذه المنطقة بالأندلس وقربها منها وسهولة التنقل إليها ولتطور الحياة الاجتماعية هناك، فلم تكن التباينات المذهبية والنزاعات السياسية حائلاً دون التواصل التجاري بين المغارب الثلاث الأدنى والأوسط والأقصى مع بلاد الأندلس[4].

ولم تكن القيروان حلقة وصل بين الأندلس والمشرق فحسب، بل كانت كذلك بين الأندلس والسودان، فقد كان تجار الأندلس يتجهزون بالأمتعة من مدينة شاطبة إلى جميع بلاد المغرب وإلى غانة وبلاد السودان، ولما كانت هذه المدينة تقع في شرق الأندلس فمن المحتمل أن تكون تجارتها الرئيسية مع المغرب الإسلامي وما وراءه عن طريق ميناء تنس[5].

---

(1) فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص98-99-100-104.

(2) اليعقوبي: كتاب البلدان، ص11، البكري: المسالك والممالك، ص153-156-157-158.

(3) البكري: المسالك والممالك، ص159-163.

(4) إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب الإسلامي، ص150-151.

(5) جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص166.

II – الطريق البحري

ويمتد على طول السواحل المغربية من الشرق (المغرب الأدنى أو إفريقية الأغلبية) إلى الغرب (المغرب الأقصى أو دولة الأدارسة ودولة بين مدرار بسجلماسة (واحة تافيلالت اليوم)، ثم يتجه إلى بلاد الأندلس[1]، وبالطبع فإن هذا الطريق البحري ينطلق من موانئ إفريقية ليصل إلى موانئ المغرب الأوسط ثم يواصل مسيره إلى موانئ المغرب الأقصى، وينتهي نحو موانئ الأندلس[2].

وحسب الباحثة فاطمة بلهواري لا تفيدنا المصادر المتوفرة بمعلومات وافية عـن هذا النوع من الطرق، وعزت ذلك إلى قلة استخدام المغاربة والأندلسيين للمواصلات البحرية، بسبب ضعف تقنياتها ووسائلها، أي ضعف الأسطول البحري المغربي والأندلسي، وهذا ما لا يمكن التسليم به، فإن كان الفتح الإسلامي قد تم بالسلاح البحري (السفن) فـي ق 1هـ/7م، فإن الأسطول البحري الإسلامي قد حقق تطورا لا يمكن الاستهانة به في القرنين 2 و 3 هـ/8-9م وما تلا ذلك بقليل أي ق 4هـ/10م، ولكن الأستاذة القديرة لا تنفي تماما وجود المعلومات عن المسالك البحرية في الكتب الجغرافية، ومثال ذلك ما ذكره البكري نقلا عن محمد بن يوسف الوراق، أن الخروج من طنجة إلى سبتة في البحر يأخذ إلى جانب الشرق ويذكر أيضا أن السفن تسير من ساحل نول إلى وادي سوس ثم تنتقل إلى مرسى أمقدول ثم إلى قوز لتقف في آسفي ثم البيضاء، ثم الفضالة ثم مازغين، ثم تواصل طريقها إلى طنجة فسبتة وتقف في مراسي الشاطئ الغربي لبحر الروم (البحر المتوسط)[3]، وعليه كانت الملاحة البحرية بالمغرب الأقصى على الساحلين بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) وبحر الروم (البحر المتوسط) الذي كان أكثر نشاطا في المجال التجاري البحري.

وفي الحقيقة لا يكاد يذكر البكري مدينة ساحلية في المغرب الأقصى على البحـر المتوسط أو المحيط الأطلسي إلاّ ذكر ما يقابلها من جهة الأندلس من مراسي ومرافئ، ملمحا إلى وجود اتصالات بحرية فيما بينها لأغراض تجارية أو جهادية، فالسالكون من

---

(1) إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص157، انظر عن الطريق البحري بين تونس والأندلس، عبد الحميد حسين: التجارة في إفريقية في عصر الأغالبة، ص152.

(2) جودت: المرجع السابق، ص153.

(3) البكري: المسالك والممالك، صفحات 208-214-222-188.

تجار وعلماء المغرب للطريق البري من إفريقية إلى المغرب الأقصى، يتخذون من تلك الموانئ المغربية مراكز بحرية للإقلاع نحو الأندلس[1]، وتمثل بالنسبة للأندلسيين محطات بحرية للوصول ثم بعد قضاء أهدافهم التجارية والعلمية يشدون الرحال عبر الطريق البري للذهاب إلى القيروان ثم يواصلون المسير إلى المشرق عبر مصر.

ولكن ثمة اتصالات بحرية أخرى بين إفريقية والأندلس ذكرها الجغرافيون، حيث يذكر اليعقوبي في كتابه البلدان وقد عاش في القرن 3هـ/9م وزار بلاد المغرب وعاين مدنها عن كثب، يذكر أن من أراد جزيرة الأندلس، ركب البحر من تونس مسيرة عشرة أيام، مسحلاً غير موغل، حتى يحاذي جزيرة الأندلس في موضع يقال له تنس، أو سار إلى تاهرت، يوافي جزيرة الأندلس فيقطع البحر في يوم وليلة حتى يسير إلى بلد "تدمير"[2]، ثم يشير ابن الفقيه أن الطريق من تدمير إلى قرطبة مسيرة عشرة أيام[3].

وقد احتفظت تنس بأهميتها في المواصلات البحرية كهمزة وصل بين إفريقية والأندلس، فيذكر ابن حوقل – الذي عاش في ق 4هـ/10م – أنها أكبر المدن التي يتعدى إليها الأندلسيون بمراكبهم ويقصدونها بمتاجرهم وينهضون إلى ما سواها[4]، أي إلى حواضر المغرب الأدنى (إفريقية)، ولا شك أنها قامت بنفس الدور في ق3هـ/9م، وكذلك فإن المقدسي يذكر ميناء جزائر بني مزغنة (الجزائر العاصمة اليوم)، فهي كما يقول: «على ساحل البحر مسورة يعبر منها إلى الأندلس» ويذكر ميناء وهران، كمركز بحري للانطلاق نحو الأندلس «يقلعون منها إلى الأندلس في يوم وليلة»[5].

ومن هنا نستنتج مدى الارتباط البحري بين موانئ بلاد المغرب الأوسط وموانئ بلاد الأندلس، حيث جعل منها المغاربة الوافدون من إفريقية مراكز بحرية للسفر إلى الأندلس، كما مثلت محطات ومناطق استقطاب تجارية إستراتيجية بالنسبة للأندلسيين،

---

(1) البكري: المسالك والممالك، صفحات 188-190-191، وكان عبد الرحمن فقيها بمذهب مالك وحج أربعة مرات وعبر إلى الأندلس للجهاد وهو من أحفاد صالح بن منصور مؤسس إمارة نكور بالمغرب الأقصى، صفحات 192-197-200-206-209.

(2) اليعقوبي: كتاب البلدان، ص353، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص208، جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص155.

(3) مختصر كتاب البلدان، ص81 وما بعدها، جودت: نفس المرجع، ص208.

(4) ابن حوقل: صورة الأرض، ص78.

(5) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، صفحات 217-228-229، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص155.

حيث منها ينطلقون في أسفارهم التجارية أو العلمية أو الدينية إلى تونس والقيروان ومنهما إلى مصر والمشرق[1].

وكانت هناك موانئ أندلسية عديدة، مثل إشبيلية، التي وصفت بأنها حاذت البر بما استقبلته من جهاته والبحر بما اشتملت عليه خواص منافعه[2]، والجزيرة الخضراء بأنها من أشرف المدن وأطيبها أرضا وأجمعها لخير البر والبحر وأقربها من العدوة، وكذلك شذونة، التي وصفها ابن الشباط بأنها: «جامعة لخير البر وبركة البحر، وبلنسية التي جمعت البر والبحر ومرساها من أعجب المراسي وطرطوشة التي هي باب من أبواب البحر يسلكه التجار من كل جهة»[3].

ويبدو أن حركة الاتصالات البحرية، التجارية والعلمية والدينية، استمرت نشيطة، دون أن تتأثر بقوة سيادة بيزنطة على البحر المتوسط، لأن العلاقة بين بيزنطة وقرطبة لم تكن سيئة على الأقل، بل تشير المراجع إلى هذه العلاقة، فتصف الأندلس بأنه كان حليفا هاما لبيزنطة[4].

واستمر ذلك النشاط في فترة السيادة الإسلامية على البحر، وخاصة بعد فتح الأغالبة لجزيرة صقلية، فإن السفن ظلت تتمتع بحرية الإبحار، فلم يحدث أن تعرضت دولة إسلامية لمراكب دولة إسلامية أخرى في تلك الفترة، مهما تدهورت العلاقة بينهما.

وكان للأغالبة سفن يؤجرونها لعمليات النقل البحري التجاري، فقد ألف محمد بن عمر (ت297هـ/909م) كتابا في أكرية السفن، مما يدل على اهتمام الدولة الأغلبيـة ورعيتها بالأسطول البحري واستعمال سفنه كوسيلة نقل حيوية، بهدف التواصل مع الأندلس اقتصاديا وعلميا[5].

---

(1) انظر في هذا المعنى: إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب الإسلامي، ص150.

(2) جودت: العلاقات، ص156، ابن غالب: فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، قطعة نشرها د. لطفي عبد البديع، مطبعة مصر، 1956، ص294.

(3) ابن شباط: وصف الأندلس، نشر أحمد مختار العبادي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، إسبانيا، 1967، ص107، ابن غالب: المصدر السابق، صفحات 285-286-294، جودت: العلاقات، ص156.

(4) جودت: المرجع السابق، ص156، لويس أرشيبالد: القوى البحرية والتجارية في البحر المتوسط، ترجمة أحمد محمد عيسى، مطبعة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص176.

(5) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص271، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص337، الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي، ص61.

وكان للطريق البحري فوائد إيجابية، منها أنه يقصر المسافة والزمن بين إفريقية والأندلس عبر تاهرت أو تنس أو وهران أو جزائر بني مزغنة (الجزائر العاصمة اليوم)، لكنه مع ذلك يظل كأي طريق بحري محفوفا بالمخاطر، فقد تكون المراكب عرضة لسوء الأحوال الجوية وارتفاع الأمواج، مما يؤدي إلى غرقها، فقد ذكر المؤرخ أبو العرب عن إسماعيل بن رباح الجزري، بأنه خرج في البحر حاجا وأن مراكبهم غرقت، فتقلد إسماعيل مصحفه ثم غرق[1]، وقد ذكر الحميدي عن يحي بن حكم المعروف بالغزال (ت250هـ/ 864م)، الذي أرسله بعض ملوك بني أمية بالأندلس، مبعوثا دبلوماسيا إلى ملك الروم (البيزنطيين)، بأنه وصف – عند ركوبه - أهوال البحر قائلا: «وصرنا بين موج كالجبال، وتولتنا عصوف من جنوب وشمال، شقت القلعين وانبتت عرى تلك الجبال وتمطى ملك الموت إلينا عن حيال، لم يكن للقوم فينا يا رفيقي رأس مال»[2].

ومع هذه الأخطار البحرية، يبدو أن مشاركة الأندلسيين في الحركة التجاريـة والعلمية والدينية (الحج) كانت واسعة، حيث أنهم شكلوا مجموعات منقطعة النظير من سكان موانئ المغرب الإسلامي بصفة عامة، فقد كان أكثر تجار مدينة بونة (عنابة اليوم) من الأندلسيين[3].

ب.2 – المبادلات التجارية بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية في الأندلس

لقد نشطت الحركة التجارية في الدولة الأغلبية، وازدهرت في القيروان، التي وصفها الجغرافيون بأم الأمصار وقاعدة الأقطار[4]، وكانت القوافل التجارية في أيام الأغالبة تقطع الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان الغربي، زيادة على ذلك نجد تجارة الأغالبة اتسعت ونشطت في الموانئ وتجارتهم كانت تجوب أوروبا[5]، وقد نفقت أسواق التجارة

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص145.

(2) الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق عزيزة السرجاني، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2008، ص374-375، انظر أيضا: جودت: العلاقات، ص157.

(3) البكري: المسالك والممالك، ص143، جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص157.

(4) ابن حوقل: صورة الأرض، ص94، حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، ج1، ص208.

(5) عبد الرحمن حسب ا الحاج أحمد: بنو الأغاب إدارتهم ودورهم الحضاري في إفريقيا، مجلة دراسات إفريقية، ص173.

في العهد الأغلبي لعاملين اثنين على الأقل: أولهما الاستقرار والأمن، حتى أن القوافـل والتجار كانوا يسيرون في الطريق آمنين على حد قول ابن الأثير، وثانيهما عامل الربح الوافر وتكدس رؤوس الأموال الطائلة لدى كبار مالكي الأراضي من أعيان المال والتجار[1]، وقيام أرباب المال والأعمال بالاستثمارات الناشطة في المجالات الاقتصادية المختلفة في الداخل والخارج بدول المغرب الأخرى والمشرق وبلاد الأندلس، وكثرت في يد الأهالي الثروة المالية بفضل العائدات التجارية المرتفعة، وهو ما أدى إلى الازدهار الاقتصادي والرخاء الاجتماعي في البلاد ولعل ضخامة ميزانية الدولة من عائدات الخراج والتي وصلت إلى 13 مليون درهم خير دليل على هذه البحبوحة المالية[2].

هذا وبلغت الأندلس في عصر الإمارة الأموية ذروة تطورها الحضاري، خلال فترة الأمير عبد الرحمن الأوسط، الذي حكم منذ سنة 206هـ/822م، حيث كان عهده، عهد سلم ورخاء، بعد عهد الفتن والثورات الذي اتسم به عصر عبد الرحمن الداخل والحكم الربضي، وكثرت الأموال لديه، فشيد القصور وبنى الجوامع الكثيرة ورتب رسوم المملكة، وهو أول من أحدث بقرطبة دار السكة وضرب النقود باسمه، وتأثر المجتمع في عصره بالتقاليد العراقية، التي أخذت تغزو الأندلس، وتمتزج بالتقاليد الشامية، واستجلب عبد الرحمن إلى الأندلس روائع التحف ومختلف الأغراض النفيسة من بغداد عند قتل الخليفة محمد الأمين بن هارون الرشيد مثل عقد الشفاء وأعلاق زبيدة أم جعفر[3].

وعليه حق لنا أن نسمي هذا العهد، بالانفتاح التجاري على الخلافة العباسية ومن خلالها مد جسور العلاقات الاقتصادية مع الإمارة الأغلبية بالمغرب الأدنى، التابعة لها من الناحية السياسية وبالتالي تكون المبادلات التجارية بين الطرفين في هذه الفترة، قد عرفت قمة نشاطها ورواجها. على أن الأندلس قد بلغت طفرتها الحضارية في عصر الخلافة الأموية ابتداء من ق 4هـ/10م، محققة وثبة اقتصادية غير مسبوقة، وأحسن صورة عن هذا الازدهار، الوصف التفصيلي الذي قدمه لنا ابن حوقل لجوانب الحياة الاقتصادية

---

(1) فريد بن سليمان: السلطة والمجتمع بإفريقية في ق 3هـ/9م، مجلة IBLA، ص118-123، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج6، ص5، الحاج أحمد: بنو الأغلب، ص173.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص321،

- Vonderheyden, la berberie orientale sous la dynastie des Benou l'Aghlabes, p243, G. Marçais : Histoire du moyen âge, le monde oriental, les presses universitaire de France, Paris, 1936, p413.

(3) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ط2، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 2010، ص229-228.

والاجتماعية، مشيرا إلى المدى الذي وصلته البلاد من الرقي والتقدم، فهو يعترف أن بيت المال كان متخما بصورة فاقت المشرق، ففي عهد عبد الرحمن الثالث كان حجم الثروة المالية للدولة قد قارب عشرين مليون دينار دون احتساب قيمة المقتنيات الثمينة خلال (سنة 340هـ/951م)، أما في عهد ابنه الحكم المستنصر فقد تضاعف هذا المبلغ وأصبح أربعين مليون دينار[1].

وعرف أيضا عصر عبد الرحمن الناصر (300-366هـ/961-976) بتحقيق عدة إنجازات حضارية يأتي في طليعتها بناء مدينة الزهراء (سنة 325هـ/936م) إلى الشمال الغربي من قرطبة، والتي غصت بالأسواق وازدانت بالقصور والمتنزهات، ولم يقتصر الازدهار الاقتصادي والتطور العمراني في عهد الخلافة الأموية على قرطبة والزهراء فحسب، بل إن مدن الأندلس جميعها كانت على درجة كبيرة من الرفاه والرخاء، تشتهر بالغلات والتجارات والعمارات والأسواق والحمامات والمساجد الأنيقة، كما نوه بدور المدن الأندلسية الساحلية، إشبيلية والمرية وطرطوشة والجزيرة الخضراء، التجاري مع بلاد المغرب والمشرق نظرا لقوة أسطولها البحري وتطور مرافقها الاقتصادية[2].

ورغم أن عهد الخلافة الأموية بالأندلس، يتجاوز الإطار الزمني المحدد للموضوع محل الدراسة، إلا أنه يمثل حصيلة طبيعية لما عرفه عهد الإمارة من نماء اقتصادي وازدهار تجاري، وما خلفه من تركة مالية معتبرة دون الإغضاء عن جهود الخلفـاء الأمويين وإنجازاتهم المشهود لها.

I – المبادلات التجارية الزراعية والحيوانية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

مثلت المحاصيل الزراعية المتنوعة نسبة كبيرة في التبادل التجاري بين المغرب والأندلس في ظل الوفرة الإنتاجية المغربية بمختلف المدن عبر السهول الساحلية أو الداخلية في الهضاب العليا، إلى درجة الفائض، فقد اشتهرت مدينة بونة وسهولها بإنتاج القمح والشعير[3]، كما عرفت طبنة وباغاية بإنتاج الحنطة والشعير، وتسوق هذه الحبوب

---

(1) عبد الواحد ذنون طه: الأندلس من خلال كتاب صورة الأرض لابن حوقل، مجلة المؤرخ العربي، العدد 23، اتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العراق، 1983، ص55.

(2) عبد الواحد ذنون طه: نفس المرجع، ص57-58-59.

(3) فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط، ص122.

إلى المغرب الأوسط أو إلى المغرب الأقصى، ليتم تصديرها إلى بلاد الأندلس أو تصدر إليها مباشرة من مناطق إنتاجها عبر المواصلات البحرية[1].

ويبدو أن اهتمام الروم البيزنطيين والأندلسيين بحبوب المغرب الإسلامي واضحا، فقد استوردوا القمح والشعير، حسبما ذكره جودت عبد الكريم[2]، ويفسر هذا التعويـل الخارجي على المنتوج المغربي بالنوعية والجودة الرفيعة أو ربما بظروف بيزنطة والأندلس السياسية التي قد أعاقت ممارسة إنتاج الحبوب وغيرها من الغلات الزراعية نتيجة الظروف الأمنية المتدهورة بسبب الصراعات الداخلية الدينية[3] والسياسية.

ونتيجة لهذه الأوضاع لاحظ الباحثون خلو صادرات الأندلس إلى إفريقية من السلع النباتية في عصر الإمارة، كالحبوب والفواكه، ويعود حسبهم إلى تدهور الاقتصاد الزراعي في الأندلس، نتيجة تعدد الثورات في البلاد، وهذا ما جعل الأندلس في فترات الفتن واللاإستقرار الأمني، تعتمد على إفريقية في إمدادها بكميات هائلة من المحاصيل الزراعية الغذائية الضرورية[4].

أما بقية المحاصيل الزراعية كالقطن وقصب السكر والزيتون والزعفران وأنواع الفواكه، فكانت من المواد المتبادلة داخليا وإقليميا، فكان القطن مثلاً ينتج في تونس والقيروان وطبنة وباغاية ثم يسوق إلى مدن المغرب الأوسط والأقصى لينتقل إلى بلاد الأندلس، التي لا يسمح مناخها بزراعته، وقد مثل الزيتون وهو من منتوجات المناطق الساحلية الغربية لتونس مادة زراعية رائجة ومربحة في الأسواق، كما أشار البكري إلى أن زيت مدينة سفاقص كان يصدر محليا وعالميا، ولا يستبعد تجهيزه إلى بلاد الأندلس نظرا لجودته رغم إنتاجها له[5]، غير أن زراعة قصب السكر قد عرفت به بالخصوص منطقة "تارودانت" ببلاد السوس الأقصى وفيها معاصر السكر كثيرة، ومنها يجلب السكر إلى جميع بلاد المغرب والأندلس وإفريقية[6]. وكان يحمل التين من بونة إلى سائر المدن الأخرى بالمغرب،

---

(1) إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب الإسلامي، ص146-152.

(2) جودت عبد الكريم: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص216، جودت: العلاقات الخارجية للدولـة الرستميـة، صفحات 160-161-164.

(3) عن ظاهرة الصراعات الدينية في بيزنطة انظر: إبراهيم أحمد العدوي: الأمويون والبيزنطيون، ط2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1963، ص237 وما بعدها.

(4) جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص163.

(5) المسالك والممالك، ص88، بلهواري: التكامل الاقتصادي، ص122-123.

(6) الحبيب الجنحاني: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ط2، دار الغـرب الإسلامـي، بيروت، لبنان، 1986، ص114.

لينقل إلى بلاد الأندلس، واشتهرت قابس بالموز حيث كانت تمون به القيروان ومنها يسوق إلى بقية البلدان المغربية، وبالتالي الأندلس، وتعد قفصة من أكثر بلاد إفريقية فستقًا، وكان يحمل منها إلى المغرب الأقصى ثم إلى الأندلس، وقد كان الجوز في سطيف يحمل إلى سائر البلاد، ومنها ربما الأندلس وعرفت مدينة المسيلة بالسفرجل وكان يحمل منها إلى القيروان ثم قد يتم نقله إلى المغرب الأوسط والمغرب الأقصى فالأندلس[1].

وثمة محاصيل أخرى كانت ضمن قائمة التبادل التجاري بين المغرب والأندلس كالقنب والعصفر والكمون والكراوية، وهي من منتوجات تونس، وكانت تصدر إلى كافة البلاد المغربية ومنها إلى الأندلس بلا شك[2].

وتعد التمور من المنتوجات الزراعية الهامة، ذات الفائض الإنتاجي، الذي تجاوز مستوى الاكتفاء الذاتي المحلي بالمدن المغربية، وسادت أجود أنواع التمور في واحات بسكرة ووارجلان وودان وسرت وتوزر، ومن المحتمل أن يكون للأندلس نصيب من الحمولة بعد تصديرها إلى المغرب الأقصى، الذي توفر هو الآخر على هذه المادة كمنطقة السوس فضلا عن سجلماسة التي كانت كثيرة التمور، وانطلاقا من هذه المراكز التجارية والإنتاجية كمنطقة الزاب التابعة للدولة الأغلبية (بسكرة مثلا)، تصدر التمور نحو الأندلس[3].

ومن المؤكد أن الأندلس صدرت بعض السلع الزراعية والحيوانية المتوفرة لديها إلى إفريقية، فقد اشتهرت منطقة الجزيرة الخضراء بخير البر والبحر، وعرفت إلبيرة بشجر الجوز وقصب السكر واشتهرت طليطلة بالزعفران، الذي كان يصدر إلى الآفاق، وفي المرية الحرير الذي يسفن إلى جميع الآفاق، ومواد أخرى في مدن أندلسية كثيرة، كالزيت في فحص البلوط والزعفران أيضا في نواحي جيان وهو يعم البلاد ويجهز به إلى الآفاق، كما اشتهرت إشبيلية بالقطن ويجهز إلى القيروان، وبالأندلس الزيت الذي يتجهز به إلى أقاصي المشارق والمغارب برا وبحرا[4].

---

(1) فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص124-125، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص221-216، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ذكر بأن فستق قفصة يحمل إلى الأندلس، ص164.

(2) بلهواري: التكامل الاقتصادي، ص125.

(3) بلهواري: نفس المرجع، ص123.

(4) جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص161-162، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، في المغرب الأوسط، ص222.

وقد ذكر اليعقوبي أن العنبر المغربي كان يؤتى به من بحر الأندلس، فيحمله التجار إلى القيروان[1].

ويلاحظ أن بعض المواد الزراعية المصدرة من الأندلس كقصب السكر والزيت والقطن والحرير تنتج بالمغرب الإسلامي، فلعل هذا التبادل يندرج ضمن ما يعرف بانتقاء السلع ذات النوعية الرفيعة أو لرخص أسعارها، لذا يفضل المغاربة اقتناء البضائع الأندلسية، بفضل تلك المواصفات.

وفيما يخص التبادل التجاري بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي في مجال الثروة الحيوانية، فإن المصادر الجغرافية تشير إلى مدى انتشار تربية الأبقار والأغنام والنحل في المغرب الأدنى، والتي وفرت اللحوم والألبان ومشتقاتها بالإضافة إلى إنتاج السمن، وليست الأندلس في عصر الإمارة الأموية في منأى عن هذا النشاط، ورغم التشابه القائم في الإنتاج الحيواني، فإن عامل الجودة وانخفاض الأسعار والرسوم الجمركية قد أسهم في تفعيل المبادلات التجارية في هذه المواد بينهما تصديرا واستيرادا.

وقد اشتهرت بونة بكثرة الماشية وتنوع أصنافها، وعرفت أيضا بإنتاج العسل بكميات كبيرة على غرار مدينة مرسى الخرز أيضا (القالة اليوم)[2]، وذكر ابن غالب في فرحة الأنفس أن رؤوس الأغنام والأبقار المغربية كانت تصدر إلى بلاد الأندلس عبر مدينة الجزيرة الخضراء، فهي من أيسر المراسي للحيوان وأقربها للعدوة الأندلسية، واشتركت إفريقية وبلاد الأندلس في عملية استيراد الأغنام، التي كانت تجلب من تاهرت لرخصها وطيب لحومها[3].

وذكر ابن حوقل أن باغاية وطبنة وهما من بلاد الزاب التابعة للدولة الأغلبية، توجد بهما كثرة من الحيوانات، كالبقر والغنم ومختلف الدواب كالخيول والبغال، وكانت تدر على أهل المنطقة بإنتاج الصوف والجلود والألبان واللحوم، ومنها تصدر ربما إلى القيروان ونحو المغربين الأوسط والأقصى ثم إلى الأندلس[4].

---

(1) كتاب البلدان، ص130-143 وما بعدها، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص164.

(2) إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب الإسلامي، ص147، يقول بأنها تعيش سائمة في السهول والجبال دون حراسة، بلهواري: التكامل الاقتصادي، ص121.

(3) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص217، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص178.

(4) صورة الأرض، ص85-86، إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص153.

وتصف المصادر الجغرافية الإسلامية السواحل المغربية من إفريقية إلى المغرب الأقصى بوفرة الثروة السمكية، وبما أن الأندلس لا تقل مياهها الأطلسية والمتوسطية بالأسماك، فإن إمكانية التبادل واردة، بغرض تداول سكان العدوتَين المغربية والأندلسية للأنواع السمكية المختلفة[1].

وهذا ابن الفقيه الهمداني يشير إلى الحيوانات المغربية النادرة كالنسور البربرية والبزاة، والصقور[2]، والتي يفضل أهل المشرق والأندلس اقتناءها، أو تقدم إلى خلفائهم وأمرائهم كهدايا، وفي هذا الصدد وقع اتصال دبلوماسي بين الأمير الأموي الأندلسي محمد بن عبد الرحمن وإبراهيم بن أحمد بن الأغلب، وأهداه حاكم إفريقية فارات المسك والشذانقات الضارية، وسر بها الأمير محمد وأجزل مكافأته عليها، وكان هذا الأخير شديد الاهتمام باستجلاب غرائب الطرف والحيوان والطيور مما لم يكن مألوفا بالأندلس، وكان محمد بن موسى الرازي وسيطا سياسيا بينهما وهو إلى ذلك تاجر وثيق الصلة بالملوك[3].

II – المبادلات التجارية الصناعية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

أشار ابن حوقل إلى مدينة بونة على أنها غنية بمعدن الحديد، الذي يتواجد أيضا في مناجم مجانة (ضواحي برج بوعريريج)، وذكر البكري أن معدن النحاس كان يستخرج من المناجم الشرقية، ليحمل إلى إفريقية، هذا إلى جانب المرجان الذي كان يستخرج من مرسى الخرز (القالة)، وكانت هذه المواد الأولية تصدر إلى الأندلس عبر المغربين الأوسط والأقصى، من خلال مسالكهما البرية والبحرية[4]، هذا فضلا عن الرصاص والذهب، الذي كان يجلب من بلاد السودان إلى إفريقية ومنها يجهز إلى الأندلس[5].

---

(1) إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص147.

(2) مختصر كتاب البلدان، ص84، المقدسي: أحسن التقاسيم، ص239، ابن خرداذبة: المسالـك والممالـك، ص9، الاصطخري: المسالك والممالك، ص45، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص220.

(3) ابن حيان القرطبي: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق الدكتور محمود علي مكي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1973، صفحات 265-266-267.

(4) فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي، ص125، إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية، ص148، ابن حوقل: صورة الأرض، ص75-76، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص221.

(5) جودت: نفس المرجع، ص220.

ويبدو أن ما قام به عبد الرحمن الناصر من جلب الرخام لبناء مدينة الزهراء من إفريقية سنة 325هـ/936م[1]، لم يكن ليحدث لأول مرة، إذ من المحتمل أن يكون سبقه إلى ذلك من كان قبله من أمراء قرطبة[2].

ومن المؤكد أن الأندلس صدرت الكثير من المواد الأولية المعدنية وغيرها المتوفرة لديها إلى إفريقية، فقد عرفت إلبيرة بالحديد والرصاص والنحاس، وفيها الذهب والفضة أيضا، كما صدرت المغناطيس واللازورد والياقوت الأحمر والزئبق الذي كان موجودا في منطقة فحص البلوط، ويوجد في تدمير الكبريت ومنه يحمل إلى الآفاق[3].

وبفضل توفر المواد الأولية المعدنية الخام في البلدين، كان ذلك من عوامل قيام النهضة الصناعية بإفريقية والأندلس، تشهد عليها المنتوجات الصناعية المتنوعة، وهو ما ساعد على رواجها التجاري تصديرا واستيرادا بدوافع تحصيل الأرباح وجني العائدات المالية المعتبرة، وكذا تلبية طلبات الأسواق المحلية من السلع الضرورية والكمالية.

فقد استوردت الأندلس بعض مصنوعات بلاد إفريقية مثل الآلات الحديدية، كالسيوف وسروج الخيل والأدوات الزراعية، وذكر المقدسي أنه يصنع في مرسية من الأسـرة المرصعة والحصر الفتانة الصنعة والآلات الحديدية من السكاكين والمقاص الذهبية ومنها تُجهز هذه الأصناف إلى بلاد إفريقية وغيرها، ويمكن حصر صادرات الأندلس الصناعية إلى المغرب الإسلامي، في الورق والسجاد والسلاح وكل أنواع الأدوات المصنوعة من الحديد والنحاس[4].

وشمل التبادل التجاري بين المغرب والأندلس الصناعات النسيجية، وهذا بفضل وفرة المواد الأولية الضرورية، حيث أن زراعة القطن والكتان ووفرة الصوف في حواضر إفريقية الساحلية والداخلية، كبونة وطبنة وباغاية بأنواعها المختلفة قد ساهم في وجود الصناعة النسيجية، ولا يستبعد تصدير المنسوجات والملابس إلى المغربين الأوسط والأقصى، ومنهما إلى بلاد الأندلس أو يتم تسويقها عبر النقل البحري[5].

---

(1) ابن غالب: فرحة الأنفس، ص30.

(2) جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص164-165.

(3) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص222، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص161-162.

(4) المقدسي: التقاسيم، ص232-233، جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص222-223، الحاج أحمد: بنو الأغلب، إدارتهم ودورهم الحضاري، ص173.

(5) إسماعيل سامعي: قضايا تاريخية، ص152-154.

وبالمثل فقد عرفت مدن الأندلس بزراعتها للمواد الأولية ذات العلاقة بالصناعة النسيجية، حيث اشتهرت إلبيرة بالكتان، هذا وصدرت مدينة المرية، الحرير، الذي كان يشحن إلى جميع الآفاق، لاشك أن من أسواقها الخارجية بلاد المغرب، كما تخصصت مدينة إشبيلية في زراعة القطن وتصديره إلى القيروان[1]، وهذا يعني أن وفرة تلك المواد في البلدين، لم يمنع من قيام التبادل التجاري بشأنها، فقد كانت الأندلس تستورد من المغرب الأصواف والجلود أيضا[2].

وعليه خضعت المنسوجات هي الأخرى للتبادل التجاري، وخاصة منها الحريرية، التي كانت تنتج بالقيروان وتجهز بسوسة إلى سائر المدن الساحلية المغربية، لتنتقل إلى بلاد الأندلس[3]. فقد أكد ابن حوقل في كتابه صورة الأرض أن ما يستورده التجار الأندلسيون من إفريقية المنسوجات الحريرية، كالثياب السوسية الشهيرة، كما تصدر من بلاد المغرب الألبسة الصوفية الرفيعة والدنية، فضلا عن جباب الصوف، ومن معالم سوسة دار الطراز التي كانت مصنعا تنسج فيه الألبسة من الحرير والقطن والصوف والعمائم والأحزمة[4].

كما يؤكد ابن حوقل أيضا انتقال السلع الأندلسية الأخرى إلى إفريقية ومنها إلى المشرق أيضا على غرار الأردية، كما حفلت الحوانيت والأسواق النسيجية بالطرازين الأندلسيين[5]. وذكر المقدسي أنه يصنّع في مدينة مرسية من الأسِرة المرصعة والحصر الفتانة الصنع، ليتم تصديرها إلى بلاد المغرب، مما يدل على تطور صناعة النسيج بالأندلس، ويعزى الفضل في هذا إلى الأمير عبد الرحمن الأوسط الذي أسس دار الطرز، تقوم بتنظيم مصانع النسيج التي تنتج السجاد والأقمشة[6].

ومما كان متبادلا في مجال التجارة بشكل رابح بين المغرب والأندلس الخدم والرقيق والغلمان، فقد ذكر ابن خرداذبة أن ما يتم استيراده من الأندلس على يد التجار المغاربة وغيرهم الخدم الصقالبة والغلمان من الروم (البيزنطيين) والإفرنجيين والجواري

---

(1) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص222، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص161-162.

(2) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص221.

(3) فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي، ص125.

(4) صورة الارض، ص84، جودت: المرجع السابق، ص220-221، الحاج أحمد: بنو الأغاب، ص173.

(5) صورة الأرض، ص104-109، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص165.

(6) المقدسي: التقاسيم، ص232-233، ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ط1، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، 2010، ص71، طه ذنون: الأندلس من خلال كتاب صورة الأرض لابن حوقل، ص59-60.

الروميات والأندلسيات[1]، فقد كان ثمن الجواري بالقيروان معتبرا، وصل إلى 40 دينارا في النصف الثاني من ق 3هـ/9م، بل إن ثمن الجارية النظيفة قد تراوح بين 80 و 100 دينار[2]. أما عن الخدم الصقالبة والغلمان، فقد كان تجار اليهود يأتون بهم ويقومون بخصيهم عند اقترابهم من الأندلس، وكان لهؤلاء التجار معامل في جنوب فرنسا وحتى في فردان لخصائهم أيضا[3].

ولم تكن القيروان حلقة وصل بين الأندلس والمشرق فحسب، بل كانت كذلك بين الأندلس والسودان، فقد ذكر ابن الأثير أن عبد الرحمن الداخل، اعتمد على استجلاب العبيد، وقد ضاق سكان الأندلس من جراء هذه الظاهرة ذرعا، والتي استفحلت في عهد الحكم بن هشام، الذي اتخذ حرسا ملكيا من الزنوج والمرتزقة والأعاجم، ويبدو أن عدد السودانيين في الأندلس قد ازداد في عهد الإمارة، كما يظهر أن الأندلسيين شاركوا في تجارة الرقيق، حيث أكد حسين مؤنس هذه العلاقة التجارية في سياق حديثه عن مدينة شاطبة، بأن فيها يتجهز التجار بالأمتعة إلى غانة وبلاد السودان وإلى جميع بلاد المغرب[4]. مما يعني أن المغرب الإسلامي، مثل منطقة عبور وهمزة وصل بين إسبانيا وإفريقيا في العصور الإسلامية في مجال تجارة الذهب والرقيق. فقد ذكر إبراهيم فخار وجود قبور ترجع تواريخها إلى فترة ق 2هـ/8م، وتضم الكثير من أنواع العملات والأواني التي منها الأندلسية وذلك في مدينة نواكشط[5].

وكان من صادرات إفريقية إلى الغرب الأوروبي والأندلس العبيد السود المجلوبون من بلاد السودان، فضلا عن الذهب[6].

ونخلص إلى القول بعد استعراضنا للمبادلات التجارية بين المغرب والأندلس، أن هذه العملية قد خضعت للشروط والإجراءات الاقتصادية، الجاري العمل بها في العصور الوسطى الإسلامية في العالم الإسلامي قاطبة، وهي سياسة الحمائية الجمركية بغرض حماية الأسواق المحلية وتوفير مصادر دخل إضافية لاقتصاديات البلدين.

---

(1) المسالك والممالك، ص92-193، جودت: الأوضاع الاقتصادية، ص222-223، جودت: العلاقات، ص162.

(2) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص66، الجنحاني: المغرب الإسلامي – الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ص66.

(3) ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ص119-120، عبد الحميد حسين: التجارة في إفريقية في عصـر الأغالبة، ص158-159.

(4) جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص166.

(5) إبراهيم فخار: الجماعات الإباضية في شمال إفريقية، مجلة الثقافة، ع3، الجزائر، 1971، ص116.

(6) جودت: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ص221.

فقد كانت الرسوم الجمركية تفرض على السلع المتوجهة إلى بلاد الأندلس من قبل المصالح المالية التابعة لدول المغربين الأوسط والأقصى بشكل خاص، ولم تعف التجارة البحرية من هذه المكوس، فقد أخذت العشور من حجم المستحقات المالية المفروضة على المراكب الأندلسية القادمة بالمتاجرة إلى ميناء طبرقة بإفريقية، وقد أشار ابن حوقل إلى مدينة أجدابية (في ليبيا اليوم) في إفريقية إلى الرسوم الجمركية المفروضة على القوافل الصادرة والواردة من بلاد السودان، وينسحب الأمر نفسه على مدينة سجلماسة، إذ بلغت حصيلة الضرائب المفروضة على تجارة الذهب عبر الصحراء وحدها، حوالي 400 ألف دينار سنويا[1].

وفي الأخير نستنتج بأن الحركة التجارية بين المغرب الأدنى والأندلس الأموي لم تتأثر بالظروف السياسية واختلاف الأنظمة الحاكمة، حيث أسهبت المصادر الجغرافية في ق 3هـ/9م، في الحديث عن الانتعاش التجاري الذي تميزت به المدن المغربية والأندلسية، إذ كان للثروة المتنوعة من المواد الأولية المعدنية والنباتية، والمنتوجات الزراعية والصناعية، فضلا عن الثروة الحيوانية، أثره الواضح في تفعيل الصادرات والواردات بين البلدين[2].

5 – العلاقات الاجتماعية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

إن العلاقة بين المغرب والأندلس، موغلة في القدم، إذ تعود إلى فترة الفتوحات الإسلامية، حيث أن موسى بن نصير، والي القيروان، هو الذي فتح الأندلس بمعية طارق بن زياد.

غير أن السلطة الأموية بقرطبة كانت منشقة عن الخلافة العباسية، بينما كانت سلطة الإمارة الأغلبية بالقيروان، منضوية تحت لواء هذه الخلافة وتمثل شرعيتها في ربوع المغرب الإسلامي، فنشأ عن هذا الوضع توتر سياسي بين العاصمتين، إلاّ أنه بالمقابل سادت موالفة ودية بين أهل القطرين، أسفرت عن تلاقح ثقافي وتواصل اجتماعي[3].

فقد نشأت علاقة متينة بين إفريقية وأهل الأندلس، رغم الجفاء السياسي بين قرطبة والقيروان، بحكم طبيعة التحالف الذي يربط الأغالبة بالعباسيين، وما يترتب على ذلك من

(1) صورة الأرض، ص70، فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص129-130.

(2) بلهواري: نفس المرجع، ص120.

(3) محمد الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس في القرن الثالث الهجري، مجلة كراسات تونسية، ع69-70، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1970، ص31.

تأثير على مصالح الأمويين بالأندلس[1]، ولكن هذه الحزازات السياسية لم تحل دون مواصلة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين البلدين، وقد ازدادت هذه الاتصالات متانة في القرن 3هـ/9م، ذلك أن القيروان مرحلة ضرورية في طريق الشرق، وكان القرن الثالث الهجري، يمثل أزهى قرون الرحلة بين مناطق العالم الإسلامي بلا منازع، وكثيرا ما وقف الأندلسيون بالقيروان ذهابا وإيابا، بل كثيرا ما ألقوا بها عصا الترحال واكتفوا عن غيرها في قضاء حاجاتهم، فتكونت بالقيروان جالية أندلسية ناشطة ومستقرة بعاصمة الأغالبة[2].

وبالمقابل فإن المغاربة لم يستنكفوا من الرحلة إلى الأندلس، وإن كانت أعدادهم قليلة في فترة البحث، لتزداد أكثر بعد انتصاب الحكم الشيعي في المغرب، وعلى العموم كانت هجراتهم على قلتها لدواعي علمية وتجارية وسياسية مع أواخر ق 3هـ/9م وخلال ق 4هـ/10م بسبب الاضطهاد الفاطمي لأهل السنة من أبناء إفريقية على وجه التحديد.

وفي هذا المبحث، نرصد حركة الهجرة المغربية والأندلسية المتبادلة، محاولين تتبع أهم فئاتهم من العلماء والتجار ومدى تأثيرهم الحضاري بعد استقرارهم.

أ – الهجرة الأندلسية إلى بلاد المغرب الأغلبي (إفريقية)

ترى الباحثة دلال لواتي أن الحديث عن عنصر الأندلسيين في القيروان بالمقارنة مع بقية العناصر يظل محتشما، ولكنها بالمقابل تقر بوجود فئة اجتماعية شكلت جالية أندلسية بالقيروان، لا يمكن تجاهلها، وقد كانت أهداف الهجرة من الأندلس إلى القيروان متنوعة بين طلب العلم أو التجارة أو التعيش والمغامرة، واللجوء السياسي، فقد أثبت الواقع القيرواني الأغلبي أقلية أو جماعة عرفت في كتب الطبقات بأهل الأندلس[3].

لقد مثلت القيروان – بالإضافة إلى كونها محطة في طريق الحـج والتجـارة – أول مركز علمي، استقطب أعدادا معتبرة من أفراد الجالية الأندلسية، مثلما تشيـر إلى

(1) محمد سعيد: الحياة العلمية والثقافية بالقيروان خلال القرون الأولى للهجرة (1-2-3هـ/7-8-9م)، شهادة الكفاءة في البحث، تحت إشراف راضي دغفوس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، السنة الجامعية 1988-1989، ص232.

(2) الطالبي: المرجع السابق، ص36.

(3) دلال لواتي: عامة القيروان في العصر الأغلبي (184-296هـ/800-908م)، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط، تحت إشراف الدكتورة بوبة مجاني، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2001-2002، ص208.

ذلك كتب الطبقات والتراجم، فقد برز كثير من علماء إفريقية كانوا من مواليد الأندلس، وأصولها[1].

فقد ذكر المالكي عن فقيه القيروان والمغرب المتخصص في المسائل عبد ا بن فروخ (ت176هـ/792م)، بأن مولده كان بالأندلس سنة (115هـ/733م)، ثم انتقل إلى إفريقية فسكن القيروان وأوطنها[2]، وقال عياض: «إن اسمه كان بالأندلس عبدوسا، وإن رجلا ناداه به في المسجد الجامع بالقيروان، ممن كان يعرفه به، فقال له أناشدك ا أن تذكرني في هذا البلد»[3]، ويستشف من هذه الرواية أن الأندلسيين كانوا يفضلون عادة، إذا ما أقاموا بإفريقية وأوطنوها، إخفاء أصلهم الأندلسي، ويعتقد أن السبب في ذلك هو أنه كان ينظر إليهم نظرة الأجانب والغرباء الدخلاء، مما كان يثير ولا شك صعوبات اجتماعية عديدة في سبيل اندماجهم في البلاد، ولعل هذا ما دفع إلى قيام ثورة أهل الأندلس ضد الأمير إبراهيم بن أحمد الأغلبي (سنة 281هـ/894م)[4].

بل إن الباحثة دلال لواتي قد رصدت بعض الحالات من عامة الأندلسيين الذين تعرضوا لسوء المعاملة من طرف بعض أتباع الأمراء الأغالبة، كالرجل الأندلسي الذي انتزعت منه جاريته على يد ابن سعيد بن لبيد، ثم أعادها إليه خوفًا وخجلاً من العالم والزاهد إسماعيل بن رباح[5].

وأثيرت قضية أهل الأندلس في عهد سحنون عندما فضلوا حضور المجالس العلمي الذي كان يعقده محمد بن رشيد (ت221هـ/835م) وكانوا يأتونه ويسمعونه أكثر مما كانوا يأتون سحنون[6]، وقد غضب عليهم هذا الأخير، وناداهم "يا أهل الأندلس ما تبالون عمن تأخذون دينكم"[7].

---

(1) محمد سعيد: المرجع السابق، ص233، دلال لواتي: المرجع السابق، ص208.

(2) أبو بكر المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص177.

(3) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، ط1، دار مكتبة الحياة، بيروت ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، بدون تاريخ، ج1، ص339-340، محمد سعيد: المرجع السابق، ص233.

(4) الطالبي: المرجع السابق، ص36-37، عياض: المصدر السابق، ج2، ص13.

(5) دلال لواتي: المرجع السابق، ص208.

(6) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط2، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص195.

(7) عياض: المدارك، ج2، ص8.

وحسب نظرنا فإن مثل هذه الحالات عرضية واستثنائية، فإن كانت الجالية الأندلسية في بادئ الأمر قد أحست بنوع من الإغتراب، فإن ذلك لم يدم طويلا وسرعان ما اندمجت في المجتمع الأغلبي وأصبحت من أهل البلد وحظي أفرادها بمكانة تليق بمقامهم، وكذلك فإن بعض المواقف والتصرفات التي تنم عن تعرضهم للمعاملة السيئة والتهميش، فإنها ظروف مقدرة بقدرها وتصرفات الأشخاص يحكم عليها ولا يحتكم إليها، وبالمقابل ثمة روايات عديدة تثبت عكس هذا الطرح تماما وتدل على حظوة أهل الأندلس في المجتمع المغربي ومكانتهم العالية والمرموقة سواء من العلماء أو التجار، بل وحققوا نوعا مـن الاستقلالية والتميز في مجتمع القيروان، فعندما ولي سحنون القضاء، قام رجل من أهل الأندلس، فقال له: «إنا وإنا إليه راجعون، يا أبا سعيد وددنا لو أنا رأيناك على أعواد نعشك ولم نرك في هذا المجلس»[1]، وهي نصيحة تحذر الإمام سحنون من العواقب الوخيمة التي تنجر عن تولي مثل هذه المسؤولية، ولكن سحنون كان في مستوى اضطلاعه بدور حفظ الحقوق والتمسك بالقانون وفرض العدالة دون أن يأبه بالسلطان ونفوذ أمرائه وأتباعه!

ومن الروايات التي تبين مدى الاحتفاء العلمي الذي حظي به علماء الأندلس، نذكر نموذج شخصية موسى بن منير وهو من أهل الأندلس، كان مرجعا فقهيا في دراسة كتب فقهاء مصر مثل كتابي البيعة وكتاب الأهوال لعبد ا بن وهب وكان على صلة بسحنون وعمر بعده وتتلمذ عليه أهل القيروان[2]، وسنتحدث عن عينات أخرى بارزة من علماء الأندلس ممن كان لها صيت ذائع بإفريقية في مجال العلم!

وفيما يلي نواصل سرد الشخصيات المغربية ذات الأصول الأندلسية أو التي توفيت بإفريقية بعد استقرارها، حيث تذكر المصادر عن الفقيه القيرواني المالكي الشهير عيسى بن مسكين (ت295هـ/907م)، صاحب الكتب الكثيرة في الفقه، والقاضي لمدة 9 سنـوات والمدرس في جامع القيروان بأنه قد ولد بالأندلس (سنة 213هـ/828م)[3].

---

(1) عياض: المصدر السابق، ج1، ص597.

(2) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص196.

(3) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، المكتبة الوطنية، الرباط، المملكة المغربية، تحت رقم: 3928د، ورقة 124-125.

وهذا شجرة بن عيسى المعافري (ت232هـ/846م)، الفقيه الفاضل والقاضي، قد كان والده عيسى من المغاربة ذوي الأصول الأندلسية، ثم أصبح نزيل تونس[1]، ونذكر أيضا شخصية إبراهيم الزاهد الأندلسي الأصل، قد أضحى من سكان القيروان، وامتهن فيها الخياطة، وله سماع من سحنون، وخلف إرثا علميا زاخرا بالكتب بعد وفاته[2]، وهذا يعني أن أهل الأندلس بإفريقية لم يكونوا من فئة العلماء فقط، بل من ذوي الحرف، أي أنهم اقتحموا النشاط الاقتصادي على غرار أهل المغرب، ليس بينهم فرق أو تمييز كما سنرى لاحقا أيضا!

ويوجد من الأندلسيين الذين تقلدوا المناصب الإدارية على غرار إخوانهم المغاربة، فقد كان محمد بن زرقون (ت317هـ/929م) كاتبا للقاضي الأغلبي عبد ا بن طالب، وكان إماما خطيبا بجامع القيروان، وكان صالحا، ثقة كثير الكتب وتتلمذ عن الإمام سحنون، وأصله من أهل وشقة وتعلم بالأندلس قبل أن يطأ إفريقية[3]، التي كانت حاضنة لهم يتصدرون للتدريس ويمارسون الكتابة، كيف لا تستوعبهم وهم من أهل الصلاح والثقة والتفاني في الخدمة؟

ومن العلماء الأندلسيين الكبار، الذين انتهى بهم المقام في بلاد المغرب العلامة الفقيه الأعناقي، وتدل كتبه أنه نزع إلى الزهد والتصوف وامتنع من تولي القضاء بطليطلة، وألف رقائق الفضيل بن عياض وكتاب زهد سفيان الثوري، وكتاب فضائل الأوزاعي، وكتاب فضائل طاووس اليماني، هذا الأخير توفي بتوزر جنوب تونس سنة (262هـ/875م)[4].

وهذا معمر بن منصور، الفقيه الحنفي القيرواني، وكان محمد بن سحنون، الفقيه المالكي ممن يستشهد بآرائه الفقهية لما عرف أنه على نهج السنّة، والمهم في كل هذا أن والده منصور، كان صقلبيا مولى لبعض الأندلسيين من إشبيلية[5]، وبالتالي كانت جذور بعض علماء الأندلس من فئة الخدم الصقالبة المجلوبين من أوروبا الشرقية.

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص12-13.

(2) عياض: نفس المصدر، ج2، ص131.

(3) عياض: نفسه، ج2، ص275.

(4) نفسه، ج2، ص129.

(5) أبو العرب: المصدر السابق، ص198.

ولنا مثال آخر يدل على عدم مناوئة عائلة سحنون للجالية الأندلسية، بل جمعتهم صداقة وأخوة دينية وعلمية، ويتمثل في شخصية عالم أندلسي يحمل اسم: أبو زكرياء الهرقلي، الذي كان أصله من الأندلس، وكان صاحبا لسحنون لا يكاد يفارقه جلوسا وحديثًا، إلاّ بعدما تولى القضاء ترك مجالسته وصد عنه[1].

ويبدو أن أهل الأندلس والمغرب من فئة الزهاد والمتصوفة، قد كانت بينهما مؤانسة روحانية ظاهرة، تحدثت بعض المصادر عن نماذج منها، فقد ذكر المالكي: «أنه كان قوم أندلسيون يسمعون عن أحمد بن أبي سليمان داود الصواف الفقيه (ت291هـ/ 903م) ويستشرفون من معين حكمه الدينية وهم يؤملون الحج»[2]، فكانوا جماعة صلبة ملتفين على مجالسه العلمية والصوفية للتزود بالأوراد والأذكار الروحانية.

وفي السياق ذاته لا نعدم الإشارة إلى شخصية أبي هارون الأندلسي (ت291هـ/ 903م)، المتعبد الذي أوطن القيروان ثم توفي بالمدينة المنورة، وكان رجلا صالحا فاضلاً مجتهدا في الدعاء والعبادة وكان على صلة وعلاقة بأحد أبناء عائلة الأمراء الأغالبة ألا وهو أبو عقال بن غلبون، الذي فضل حياة الزهد والخلوة بربه، حيث التقى به في البقاع المقدسة[3].

ولعل من أشهر علماء الأندلس، الذين استقروا بإفريقية وحققوا صيتا ذائعا، العالم والفقيه يحي بن عمر من موالي بن أمية، من أهل جيان وسكن القيروان واستوطن سوسة أخيرا، وقد نشأ بقرطبة، ولما حلّ بالمغرب، تتلمذ على سحنون، ثم تصدر للتدريـس بالمسجد الجامع وألف الكثير من الكتب الفقهية، وكان من المدافعين عن المذهب المالكي (ت289هـ/901م)[4]، ذكر المالكي عنه بأنه من أهل الصيام والقيام وكان مجاب الدعوة وأنفق في طلب العلم ستة آلاف دينار، وكان يزور قرطبة[5]، وأخبر القاضي عياض بأن له

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص415، محمد سعيد: الحياة العلمية والثقافية بالقيروان، ص233.

(2) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص505 وما بعدها.

(3) نفسه، ج1، صفحات 516-527-537.

(4) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنّان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996، ص432 وما بعدها، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق الدكتور روحية عبد الرحمن السويفي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011، ص435، محمد سعيد: المرجع السابق، ص233.

(5) المالكي: المصدر السابق، ج1، صفحات 490-492-494.

منزلة شريفة عند الخاصة والعامة، وأورد عناوين كتبه وحدد مولده بالأندلس (ت213هـ/828م)[1]، وسنخصه بالدراسة الوافية في متن دراستنا هذه!

ويحسن بنا في هذا المقام التعريف بشخصية علمية أندلسية فذّة والتنويه بدورها، وتتمثل في يوسف بن يحي المغامي (ت288هـ/900م)، يقال عنه أصيل النسب، من ولد أبي هريرة، وأصله من مغام إحدى ثغور مدينة طليطلة، ونشأ بقرطبة وسكن مصر وقام برحلة علمية إلى المشرق مكث فيها 11 سنة، لينتهي به المطاف في إفريقية، واستوطن القيروان إلى أن مات بها، ويحق لنا أن نلقبه بالعالم الموسوعي، فهو فقيه مالكي ومحدث وطبيب، خاف بالقيروان تراثا علميا خصبا، تجلى في كتبه العديدة وترك لنا نخبة من التلاميذ المغاربة النابغين أمثال الفقيه ابن اللباد وأبو العباس الإبياني والمؤرخ أبو العرب التميمي، كيف لا يحوز هذه المكانة العلمية، وهو العالم ذو الوقار والخلق ونفاذ البصيرة وجودة القريحة والمهابة الاجتماعية[2]، وسينال منا حظا وافرا من الاهتمام بدراسة سيرته العلمية في صلب الدراسة.

ويقرر الباحث التونسي المقتدر الدكتور محمد الطالبي أن الوجود الأندلسي بالمغرب الأدنى، لم يكن يمثله أفراد منعزلين، بل جالية معتبرة لها حظوتها البالغة وتأثيرها العلمي والتجاري وحتى السياسي البين، ومن أمثلة ذلك عائلة بني عبدوس وكانوا من فضلاء فقهاء القيروان، من فئة الأندلسيين، كما يستشف من لقبهم على غرار الفقيه عبد ا بن فروخ الذي كان اسمه بالأندلس عبدوسا كما أسلفنا الذكر[3].

وتؤشر النماذج السابقة، التي سقناها عن علماء الأندلس واستقرارهم بالقيروان، عن كثرة أعداد الجالية الأندلسية المقيمة بإفريقية وخصوصا من فئة العلماء، أما الذين اكتفوا بالرحلة إلى القيروان لغرض الدراسة عن أعلامها وخاصة فقهاء المالكية ثم عادوا إلى

---

(1) عياض: المدارك، ج2، صفحات 234-235-236-239-240.

(2) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص438-439، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص448-449، الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق الدكتور ناصر الأنصاري، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2008، ص373، محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، تحقيق ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، ط1، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، إسبانيا، 1992، ص382.

(3) محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ط1، المطبعة الرسمية، تونـس، 1968، ص189-197-398-40.

وطنهم الأندلسي، فإن أعدادهم مرتفعة، حيث تشير المصادر إلى أكثر من 57 طالب علم أندلسي تتلمذوا عن الإمام والفقيه المالكي سحنون بن سعيد القيرواني(1).

ولعل من أكثر فئات الجالية الأندلسية استقرارا أو ترددا على حواضر إفريقية الداخلية والساحلية، بعد العلماء، فئة التجار والحرفيين، وإن لم تخصص لهم المصادر حيزا واسعا من المعلومات، فإن الإشارات والقرائن الواردة عرضا، قد أشفعت الباحثين بأخبار مفيدة عنهم، تعطينا دلالات على تواجدهم المعتبر ونشاطهم الفعال، ولكن تبدو وكأنها ضئيلة العدد بالقياس إلى حجم ما وفّرته كتب التراجم والطبقات من زخم معلوماتي لفئة العلماء.

وفي هذا الصدد، نستشف من معلوماتنا المتواترة عن أبناء الجالية الأندلسية العلمية، اختيارهم لمدينة القيروان التي أضحت ساكنتهم وحاضرتهم المفضلة ومكانا عامرا لإقامتهم، وقد كشفت لنا المصادر عن وجود أحياء وحارات خاصة بهم في تلك المدينة، حفلت بالتجار والحرفيين والعلماء(2).

غير أننا لما رصدنا توزيع الجالية الأندلسية عبر المناطق الجغرافية المغاربية، تبين لنا استيطان الكثير من أفرادها بمدينة فاس بالمغرب الأقصى، فضلاً عن تواجد أعداد لا بأس بها من الأندلسيين في مدن المغرب الأوسط مثل مدن: جزائر بني مزغنة وبونة وتنس ووهران وتاهرت وحتى في إفريقية، ولم يكن استقرارهم حكرا على مدينة القيروان، بل فضل بعضهم الإقامة في مدينة تونس وطرابلس وطبرقة وخاصة من فئة التجار، ولما لا أيضا في المدن الداخلية كسجلماسة.

وفي هذا الشأن تلمح المصادر الجغرافية إلى هذه الحقائق: فقد مارس التجـار الأندلسيون نشاطا تجاريا واسعا مع دول المغرب، ومن مقتضيات العمل التجاري إقامة التجار لمدة طويلة قصد تصريف بضائعهم وشحن السلع المحددة للنقل نحو الأندلس، فقد كانت الموانئ المغربية تعج بمراكبهم، كميناء طبرقة في إفريقية (تونس)(3)، وقد كان أكثر

---

(1) محمد الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس، ص45، محمد سعيد: المرجع السابق، ص234، وفي الحقيقة فإن العدد يفوق هذا اعتمادا على ما أحصيناه في المصادر، انظر بقية الدراسة، العلاقات المذهبية بين الطرفين المغربي والأندلسي.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص618، دلال لواتي: عامة القيروان في العصر الأغلبي، ص208.

(3) ابن حوقل: صورة الأرض، ص76، فاطمة بلهواري: التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط، ص53، وهذا لكثرة الأسواق والفنادق والحمامات فيها.

تجار بونة أندلسيين على حد قول البكري وليس من المستبعد أن ينزلوا بمدينة مرسى الخرز (القالة) لوفرة مادة المرجان بها[1]، بالإضافة إلى مدن أخرى مثل باجة وبنزرت وسوسة والمنستير التي تعد ملجأ للمسلمين بما فيهم الأندلسيين من الغارات البحرية للروم البيزنطيين وهي رباطات للصالحين[2].

وهكذا فإننا نفترض أنهم انتشروا في الكثير من المدن المغربية ومارسوا نشاطا تجاريا كبيرا في عملية نقل البضائع من المغرب إلى الأندلس والعكس، فمدينة برقة تستقبل التجار من جميع الآفاق كالأندلس، وكذلك اشتهرت أسواق سفاقص باكتظاظ التجار عليها، من كل حدب وصوب، بفضل أسواقها الكثيرة ومساجدها وفنادقها وحماماتها وسلعها الرائجة وخاصة مادة الزيت[3]، لذا نقدر أن يرتادها التجار الأندلسيون ولما لا يستقرون بها، فقد وصفهم المقدسي - أي التجار الأندلسيين - بأنهم يكثرون التجارات والتغرب[4].

ويبدو أن تجار الأندلس كانوا يتعاملون مع إفريقية بحريا منذ القديم، فأصبحت علاقاتهم التجارية لها تقاليد عريقة مع المغرب الأدنى، ومن ذلك أن عياش بن شراحبيل الحميري قد عهد القيام بالنقل البحري منذ زمن بني أمية، ودخل الأندلس وقدم بالسفن منها إلى إفريقية (سنة 100هـ/718م)[5]، ولا يستبعد أنه عندما أقلت سفنه بها، قد مكث بها ريثما يسوي معاملاته التجارية.

وذكر كذلك ابن الفرضي عن محمد بن معاوية بن عبد الرحمن المعروف بابن الأحمر (ت358هـ/968م) من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق (سنة 295هـ/907م) ودخل أرض الهند تاجرا، وكان من العلماء التجار، الذين لا يستبعد مرورهم عبر القيروان وحواضر إفريقية للأغراض العلمية والتجارية في آن واحد، خصوصا وأنه لم يعد إلى وطنه الأندلسي إلا في غضون سنة (325هـ/936م)، التي تدل على طول المدة التي قضاها تاجرا[6].

---

(1) البكري: المسالك والممالك (الجزء الخاص ببلاد المغرب)، ص143-144.

(2) البكري: نفس المصدر، صفحات 144-146، ففي سوسة والمنستير أسواق كثيرة ودور للصناعة، ص111-113-114.

(3) ابن حوقل: صورة الأرض، ص21، البكري: المصدر السابق، ص88، فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص54.

(4) التقاسيم في معرفة الأقاليم، صفحات 222، 229، 233، 235، جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص153.

(5) الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق الدكتور روحية عبد الرحمن السويفي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997، ص379.

(6) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص347-348.

ولا نعدم الإشارة أيضا إلى شخصية محمد بن موسى الرازي (ت273هـ/886م)، الذي كان تاجرا سفارا ورجلاً دبلوماسيا في عصر الأمير محمد بن عبد الرحمن، يتردد بتجارته بين المشرق والأندلس، وأن وقوع إفريقية على الطريق التجاري بينهما يؤشر على زيادة إبراز التبادل التجاري بين القيروان والأندلس[1] وارتياد التجار الأندلسيين لهذه المدينة والاستقرار فيها ولو في فترة النشاط التجاري، التي تستغرق وقتًا طويلاً، وقد أكد افتراضنا هذا ابن حيان القرطبي، حينما أشار إلى دور الرازي كوسيط تجاري ودبلوماسي بين الأميرين محمد بن عبد الرحمن وإبراهيم بن أحمد بن الأغلب، ولما كان الحاكم الأندلسي مولعا باستجلاب فارات المسك والشذانقات الضارية[2].

وهذا محمد بن خيرون المقرئ (ت306هـ/918م)، قد قدم من الأندلس بعد رحلة علمية إلى مصر حيث قرأ بها قراءة ورش عن نافع، فاستقر - بعد عودته منها - بالقيروان وبنى بها مسجدا سنة 252هـ/866م، ثم انتقل إلى سوسة وبها كانت وفاته[3]، وعرف عنه التمكين لقراءة ورش بإفريقية حسب المصادر وقد خصصنا له دراسة مستفيضة في مجال علوم القرآن في متن هذه الدراسة، وما يهمنا في هذا السياق أنه كان أيضا تاجرا ومِني بخسارة كبيرة إذ أتلفت تجارته في البحر وخسر نحو ألفي دينار، فعرض عليه أحد أهل الجود أن يقبل منه ألف دينار على وجه الإعانة أو الإقراض، وهو أبو إسحاق بن حبشي بن عمر الأغلبي، فأبى أن يستلم هذه السلفة تورعا منه[4]، وهذه الرواية تدل على سيادة التعاون الاقتصادي والتكافل الاجتماعي بين الأغالبة والأندلسيين.

وخلاصة القول أن مدينة القيروان وغيرها من حواضر المغرب الأغلبي، أصبح يؤمها تجار من الأندلس للإقامة بها واحتراف النشاط التجاري والمهن الأخرى، وغدت هذه الفئة محظوظة اجتماعيا بحكم نفوذها الاقتصادي وتجمع الثروة بأيديها[5]، ليس من فئة

---

(1) جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص165.

(2) ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، صفحات 265-266-267.

(3) بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب الإسلامي خلال ق 4هـ/10م، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان ودار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2003، ص437 وما بعدها، ذكر ابن عذاري أن أبا جعفر بن خيرون صاحب المسجد الشريف والفنادق قد توفي سنة (300هـ/912م): البيان، ج1، ص169.

(4) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص135-136، أما أبو إسحاق بن حبشي بن عمر، فهو من الأسرة الأغلبية، وأحد كبار قادتها وأمرائها، له فتوحات في أوروبا وجزر البحر المتوسط، وقاوم الدعوة الشيعية ببسالة وقتله المهدي سنة (299هـ/911م)، انظر عنه: ابن عذاري: البيان المغرب، ج1، صفحات 138-142-144، وعن دور ابن خيرون التجاري انظر: فريد بن سليمان: السلطة والمجتمع بإفريقية في القرن 3هـ/9م، مجلة I.B.L.A، 1994، ص121.

(5) الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي – الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ص86.

التجار فحسب، بل أيضا من شريحة الصناع، فقد حفلت الحوانيت والأسواق النسيجية في إفريقية بالطرازين الأندلسيين[1].

ووجدت فئة أندلسية من الأهمية بمكان ساهمت في الحياة العمرانية ببلاد المغرب الإسلامي، بفضل تأسيسها للمدن، نالت شهرة فائقة في التجارة والعلم في فترة القرن 3هـ/ 9م، أو ما تلاه، حيث ذكر أبو عبيد ا البكري أن مدينة تنس، قد أسسها وبناها البحريون من أهل الأندلس، منهم الكركرني وأبو عائشة والصقر وصهيب وغيرهم، وذلك سنة (262هـ/875م) ويسكنها فريقان، من أهل إلبيرة وأهل تدمير، واحتكوا بسكان المدينة من البربر وساعدوهم على إنشاء الأسواق بها، وبلغت مراكب هؤلاء الأندلسيين إلى مدينة بجاية وأخضعوها[2]، ثم إن الباقين بتنس تزايد عددهم واتسعت ثروتهم، حتى رحل إليهم أهل سوق إبراهيم، وتعاونوا على تعميرها وبنائها، وأصحاب تنس أشراف من ولد إبراهيم بن محمد بن سليمان بن عبد ا بن حسن بن حسين بن علي بن أبي طالب[3].

كما تحدث البكري عن مدينة وهران وذكر أسماء من بناها وهما محمد بن أبي عون ومحمد بن عبدون وجماعة من البحريين الأندلسيين، الذين ينتجعون مرسى وهران بالاتفاق مع سكانها من البربر، وتأسست على أيديهم سنة (290هـ/902م)، واستوطنوها سبعة أعوام، ورغم إخراجهم منها إلا أنهم عادوا إليها سنة (298هـ/910م)[4].

ورغم أن هاتين المدينتين تقعان في المغرب الأوسط، التابع للدولة الرستمية، إلاّ أن رواية البكري تفيد بتمتع الأندلسيين فيهما بالاستقلالية السياسية والنشاط التجاري، وبحكم انتمائهم المذهبي السنّي، فإن المفترض وقوع التواصل بينهم وبين المدن الساحلية بإفريقية واحتمال نزولهم بالقيروان وارد أيضا، إذا علمنا أن الحواجز السياسية، لا تمنع الاتصال الحضاري للشعوب وكحد أدنى، نسلم بقيام علاقات تجارية وثقافية بينهما، رغم سكوت المصادر عن هذه المعلومات المفترضة، وما يزيدنا يقينا بهذا الأمر تلك القرينة التي تشير إلى وصولهم نحو بجاية، وهي ليست بعيدة عن حواضر المغرب الأدنى ورجحان تبعية هذه المدينة للسلطة الأغلبية قائم لعدة اعتبارات منها القرب الجغرافي والاتجاه المذهبي السني المحتمل لغياب معلومات تؤكد نزوعها إلى الإباضية!

---

(1) جودت: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ص165، انظر عن التجار الأندلسيين بإفريقية، عبد الحميد حسين: المرجع السابق، ص159.

(2) البكري: المسالك والممالك، ص153.

(3) البكري: نفس المصدر، ص153-154، وهؤلاء العلويون هم من أبناء عمومة الأدارسة بالمغرب الأقصى.

(4) البكري: نفسه، ص164-165.

ولقد ارتفع - بلا ريب - عدد الجالية الأندلسية بإفريقية، ارتفاعا كبيرا، إذا أضفنا إلى فئة التجار والعلماء والمجاهدين من الراغبين في الرباط على الثغور، والزهاد، فئة لا يستهان بها من اللاجئين السياسيين الذين آثروا الاستقرار بالمغرب الإسلامي، بحثا عن الأمان، فقد ترتب على أحداث ثورة الربض بالأندلس على عهد الحكم الأول (180-206هـ / 796-822م)، أعمال عنف طالت الثوار على يد السلطة الأموية الحاكمة، أسفرت عن وقوع ضحايا وخسائر مادية في الممتلكات والبيوت، وإجلاء نحو عشرين ألف عائلة من مدينة قرطبة حسب رواية المصادر، فنزح بعض هؤلاء إلى مدينة فاس، واحتفى بقدومهم الملك إدريس الثاني، وتابع البعض الآخر الهجرة إلى الإسكندرية، وكان ذلك في ربيع سنة (202هـ /818م)[1].

ويعتقد الباحث المقتدر الدكتور محمد الطالبي أن كثيرا من هؤلاء اللاجئين استقروا بالقيروان وبإفريقية عامة، فصمت المصادر عن استقرار بعض أهل الربض بمملكة الأغالبة يعلل بأنهم لم يجدوا فيها سانحتهم المنشودة في الإقامة، عكس ما وجدوه في مدينة فاس ومدينة الإسكندرية، ذلك أنهم عمروا فاس ومصروها وجعلوا منها عاصمة حقيقية، وسيطروا على الإسكندرية نظرا لحالة الفراغ السياسي السائدة فيها، وقبلها حاولوا الاستيطان في جزيرة كريت (سنة 212هـ /827م)، أما بالقيروان فإن أهل الربض لم يجدوا فراغًا يسدوه ولا مشاكل سياسية، فأهمل ذكرهم المؤرخون إلاّ عرضا[2].

وفي سياق الكلام عن حوادث أخرى، فابن عذاري يروي أن أسد بن الفرات عندما خرج (سنة 212هـ /827م) إلى فتح جزيرة صقلية، خرج معه أشراف إفريقية من العرب والجند والبربر والأندلسيين[3]، فالجالية الأندلسية كانت إذن من الوفرة بإفريقية، حتى أنها تذكر على حدة إلى جانب الفئات الأخرى، ويعتقد أن كثيرا ممن شارك في فتح صقلية من الأندلسيين المقيمين بإفريقية، بل جلهم كان من لاجئي الربض، وذلك أن هؤلاء، أكثر من غيرهم، كانوا يبحثون عن وطن بديل يستعيضون به الوطن الأندلسي المفقود، ولا شك أن ذلك لم يتوفر لهم تماما بإفريقية[4].

---

(1) محمد الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس، ص37.

(2) الطالبي: نفس المرجع، نفس المكان، ذكرت الباحثة منى حسن أحمد محمود هجرة هؤلاء الأندلسيين إلى المغرب واتجهت جماعة منهم إلى الإسكندرية ثم نحو جزيرة كريت ولم تشر إلى نزوحهم نحو إفريقية: هجرة الأندلسيين إلى شرق البحر الأبيض المتوسط، مجلة المؤرخ المصري، ص61-62.

(3) ابن عذاري: البيان، ج1، ص102.

(4) الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس، ص37. وقد حلّ بعض أطباء الأندلس على بلاد المغرب ونزلوا على البلاط الأغلبي ومنهم طبيب يهودي أندلسي يدعى أيضا الإسرائيلي، أشرف على صحة زياد ا بن الأغاب ونظم له أمور الأكل، انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، طبعة مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1965، ص478.

ومهما يكن من أمر فإن وجود عصبة أندلسية قوية بإفريقية، وبالقيروان خاصـة، دليل قاطع على متانة العلاقات التي كانت تربط بين رعايا الأمويين بالأندلس والأغالبة، بالرغم من تنافر ملوكهم، ولقد كان لهذه العلاقات الاجتماعية بالغ الأثر في الميدان الثقافي بشكل خاص.

ب – الهجرة المغربية إلى الأندلس الأموي

إن نظرة فاحصة في المصادر، تعطينا دلالات واضحة المعالم على ضآلة الهجرة المغربية من إفريقية إلى بلاد الأندلس في فترة البحث، أي أواخـر ق 2هـ/8م وطـوال ق 3هـ/9م تقريبا، وذلك لعدة أسباب، تتمحور حول ربما التحفظ السياسي من الإمارة الأموية بالأندلس وتنافرها في العلاقات مع الخلافة العباسية، وإن كان هذا السبب ليس مطروحا بحدة طالما أنه مقصور على المستوى الرسمي ولم ينزل إلى مستوى الشعبين المغربي والأندلسي المتآلفين برابطة الإسلام التي لا تتضعضع من غوائل السياسة ومتاعبها، ناهيك عن المصالح الاقتصادية المشتركة والروابط الاجتماعية المتينة.

ومع ذلك فالهجرة المغربية إلى الأندلس ظلت فاترة لاعتبارات البعد الجغرافي وربما أيضا لكون المشرق الإسلامي يمثل الأصل الأول في الارتباط الثقافي والديني والاقتصادي للمغاربة، لأن وثاقة العلاقات بين المغرب الأغلبي والمشرق العباسي، في المجالات الحيوية، قد أغنت المغاربة عن تكثيف العلاقات مع الأندلس ثقافيا ودينيا، إلا أن الأغراض الاقتصادية حاضرة بلا شك في منظومة الاتصالات بينهما، أما الدواعي المذهبية والسياسية فإنها كانت واضحة المعالم كمبررات فعلية في الهجرة إلى الأندلس تحت طائلة الغزو الشيعي العبيدي ثم الزحف الأعرابي الهلالي في ق 5هـ/11م.

ومع كل هذه العوائق، لا يفوتنا أن نشير إلى رحلات أهل القيروان إلى الأندلس في القرن 3هـ/9م، فهذا محمد بن هشام بن الليث اليحصبي، قد رحل إلى الأندلس، حيث يقول عنه القاضي عياض: قيرواني، سكن قرطبة، وولاه القاضي ابن أبي عيسى بقرطبة الأحباس، فأحسن القيام بها مدة[1]، وتثبت هذه الرواية، مدى الإشعاع الثقافي للقيروان خاصة خلال ق 3هـ/9م، فالمهاجر القيرواني يحظى بالاحترام والتبجيل داخل بلاد الأندلس وتسند له بعض الوظائف الهامة[2]، هذه عينة نموذجية عن فئة العلماء الراحلين من أهل المغرب إلى الأندلس وسيرد ذكر نماذج أخرى في متن الدراسة خلال هذه المرحلة، تجنبا للتكرار.

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص413.

(2) محمد سعيد: الحياة العلمية والثقافية بالقيروان، ص234.

غير أن هذه العلاقة الاجتماعية ذات الأبعاد الثقافية والدينية المذهبية ما انفكت تتدعم شيئا فشيئًا، بكثرة المهاجرين واللاجئين فرارا من بطش الشيعة ومن أهوال الزحف الأعرابي الهلالي على مدينة القيروان في فترات لاحقة، وهي خارجة عن نطاق الإطار الزماني لهذا البحث، إلا أننا نضطر إلى إقحامها لكون عناصرها قد عاشت ولو لمراحل قصيرة من حياتها في الفترة الأغلبية، أو تتلمذت على علماء العصر الأغلبي، وندرجها أيضا ضمن هذا المبحث لكونها تنتسب إلى أقاليم الدولة الأغلبية كالعائلات المنحدرة من مدينة طبنة حاضرة بلاد الزاب.

ومن أبرز الشخصيات القيروانية التي غادرت إفريقية نحو بلاد الأندلس، محمد بن حارث الخشني الذي ولد بالقيروان سنة (288هـ/901م) وبها نشأ وتلقى تعليمه الأولي، وصل إلى الأندلس سنة 325هـ/936م، وحلّ بسرقسطة ثم دخل إلى طليطلة وأخيـرا استقر بقرطبة، ونال حظوة في بلاط الحكم المستنصر (350-366هـ/961-976م)، متقلدا المناصب الرفيعة ومتفرغا للحياة العلمية، الحافلة بكثرة مؤلفاته[1]. وللإشارة فإننا سنتعرض له بالدراسة المعمقة والوافية في متن البحث، ويكفي هنا أن نضيف بأنه كان حكيما يعمل الأدهان، وتولى وظيفة المواريث ببجانة وولي الشورى في قرطبة[2]، وكان يتعاطى صنعة الكيمياء على حد وصف عياض[3]، وكان بها عالما في الفقه والتاريخ وسند الرجال (علم الجرح والتعديل).

وتجدر الإشارة إلى أحد أحفاد أبي العرب التميمي المؤرخ المشهور وهو تميم بن محمد بن أحمد (أبو جعفر)، ولد بالقيروان (سنة 287هـ/900م)، وبها نشأ وتعلم، ثم انتقل إلى الأندلس وأقام بقرطبة وكان فيها علما في الفقه والتاريخ إلى أن توفي بها (سنة 369هـ/979م)[4].

وننوه أيضا في هذا السياق برحلة العالم المغربي محمد بن يوسف الوراق القيرواني (ت363هـ/973م)، وقبل ذلك ولد ونشأ بالقيروان خلال العصر الأغلبي ثم انتقل إلى

(1) جمعة شيخة: أبو عبد ا محمد بن حارث بن الأسد الخشني الإفريقي الأندلسي، مجلة الكراسات التونسية، عدد خاص (3 و 4)، أعمال الملتقى الثالث التونسي – الإسباني، تونس، 11-17 أفريل 1977، صفحات 34-44-54 وما بعدها.

(2) ابن فرحون: الديباج، ص355.

(3) عياض: المدارك، ج3، ص531-532، ذكر بأنه دخل الأندلس 311هـ/923م، انظر: ابن ناجي: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق محمد ماضور، ط1، المكتبة العتيقة، تونس، بدون تاريخ، ج3، ص81 وما بعدها واختلاف في تاريخ وفاته (361 أو 371هـ/971-981م).

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص88-89.

الأندلس، واستقر بها في عهد الحكم المستنصر، والذي أنجز بها كتابا ضخما في مسالك إفريقية وممالكها[1].

ونعود أدراجنا إلى عائلة المؤرخ القيرواني أبو العرب التميمي، حيث أن أحد أبنائه وهو أحمد بن أبي العرب (ت359هـ/969م)، قد دخل الأندلس واستوطن قرطبة وهو من علماء الحديث والرجال (علم الجرح والتعديل) وكان مهتما أيضا بتصنيف الكتب في تخصصه[2].

وهذا محمد بن أحمد بن محمد الفارسي (ت359هـ/969م)، من أهل القيروان ويعرف بابن الخراز، كان متخصصا في علم الحديث بعد دراسته على أساتذة إفريقية في تمييز الرجال، قدم إلى الأندلس بعد انتهاء رحلته إلى مصر، فكان يتجول بين شذونة وإشبيلية وقرطبة، ثم استقر بها، وكان متمسكا بالسنة، شديد الإنكار على أهل البدع[3].

ومن القادمين إلى الأندلس والمستقرين بها عائلة الشاعر والمحدث بكر بن حماد التاهرتي الأصل والقيرواني الموطن (ت296هـ/908م)[4]، ألا وهو عبد الرحمن بن بكر بن حماد التيهرتي، وهو من أهل القيروان، قدم الأندلس، حدث عن أبيه وكتب عنه شعره وروايته للحديث وتوفي بقرطبة[5].

ومنهم أيضا قاسم بن عبد الرحمن التاهرتي، دخل الأندلس وكان من جلساء بكر بن حماد التاهرتي، وممن أخذ عنه[6].

والملفت للنظر كثرة هجرة علماء طبنة في العصور الإسلامية إلى بلاد الأندلس، وهي قاعدة إقليم الزاب التابع للإمارة الأغلبية، وإن كثرة أعداد المرتحلين منهم واستقرارهم بالأندلس يدل على ظاهرة الهجرة الجماعية لأهالي هذه المدينة التي عانت من ويلات الاضطهاد الشيعي، ففضلت اللجوء إلى الأندلس السني.

ويتصدرهم محمد بن الحسين التميمي الحِماني الطبني الزابي، وصفه الضبـي بالشاعر المكثر والأديب المفتن، قدم الأندلس (سنة 331هـ/942م) وعاش في عصر الحكم

---

(1) بوسعد الطيب: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية وعلاقاتها بالخلافة العباسية، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط، تحت إشراف د.عبد العزيز فيلالي، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 2002/2001، ص609، انظر: بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية، ص238.

(2) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط المكتبة الوطنية، الرباط، المغرب، ورقة 160.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383.

(4) انظر ترجمته: الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص281 وما بعدها، سمع من سحنون بالقيروان ثم رحل إلى البصرة سنة 217هـ/832م، فلقي بها جلة المحدثين، كان فقيها وعالما بالحديث وتمييز الرجال، ثقة مأمونا، وشاعرا فصيحا، ج2، ص281-282.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص220.

(6) الضبي: بغية الملتمس، ص394، الحميدي: جذوة المقتبس، ص332.

المستنصر، وكان حافظا للأخبار (التاريخ) وعالما بالأنساب، ولي الشرطة وله أولاد نجباء مشهورون في الأدب، ولد سنة 300هـ/912م، وتوفي سنة 394هـ/1003م[1].

ويليه أحمد بن الحسين بن مالك التميمي الحماني الطبني (ت390هـ/999م)، وصل إلى الأندلس شابا وسمع بقرطبة من قاسم بن أصبغ وابن أبي دليم ونظرائهما، وكان رجلا صالحا فاضلاً، حدث وكتبت عنه أحاديث[2].

وقد أنجزنا دراسة عن علماء طبنة، نوهنا فيها بدورهم في الشعر والأدب والحديث وعلوم أخرى، ممن يتجاوزون الفترة الزمنية للبحث وأشرنا إلى رحلتهم إلى الأندلس والتوطن فيها، وفيما يلي نذكر عينة منهم بالقيروان على عهد الإمام سحنون بن سعيد المالكي مثل إبراهيم بن الطبني الذي كان شريكا له في قضاء القيروان، وعبد ا بن الطبنة (ت260هـ/873م)، وهو من تلامذة سحنون في الفقه المالكي[3].

ويبدو أن مدينة طبنة كانت أهم دار للعلم بين القيروان وتيهرت حسب المصادر الإسلامية[4]، فقد غصت بعديد من العلماء في العصر الأغلبي إلاّ أن كتب الطبقات والتراجم عزفت عن ذكر أخبارهم إلا في القليل النادر، إلا أن صيتهم العلمي قد ذاع بالأندلس بعد هجرتهم إليها والاستقرار فيها ولاسيما في العاصمة قرطبة، وقد وفتهم المصادر الأندلسية حقهم كالمقري وابن حيان وابن بسام وقبلهم ابن الفرضي والضبي، وحتى المصـادر الجغرافية لم تبخسهم حقهم كالبكري وياقوت الحموي، حيث نوهت بشهرتهم العلمية ولاسيما في مجال الشعر والأدب، وقد أبرزت مكانتهم الاجتماعية، بفضل المناصب التي تبوؤوها وعيشهم بين أكناف البلاط الأموي في عصر الخلافة، ورغم بعدهم الزمني عن فترة البحث إلا أنهم ينتسبون إلى مدينة كانت تابعة للأغالبة، وقد ترك معظمهم الوطن في أجواء التوتر المذهبي في العصر الشيعي العبيدي.

وإذا كان القرن 3هـ/9م، قد شهد نشاطا في الرحلة من قرطبة إلى القيروان، وبخاصة أثناء موسم الحج، فإن هذه الرحلة لم تخلو من الغرض العلمي، كما سبق بيانه، فإن رحلة أهل إفريقية إلى قرطبة، وبخاصة العلماء، لم يكن لها سوى الغرض العلمـي أو السياسي أو التجاري أيضا.

---

(1) الضبي: نفس المصدر، ص58-59، الحميدي: نفس المصدر، ص50-51.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص62.

(3) الطيب بوسعد: دور علماء طبنة في العصور الإسلامية الوسطى، مجلة الواحات، العدد 3، المركز الجامعي بغرداية، الجزائر، ديسمبر 2008، ص103-104 وما بعدها.

(4) البكري: المسالك والممالك، ص136-137.

فمن بين العلماء الذين شدوا الرحال من القيروان إلى قرطبة في القرن 3هـ/9م، أبو اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني، المعروف بالرياضي - البغدادي الأصل، والذي كتب لثلاث أمراء أغالبة هم: إبراهيم بن أحمد (251 – 290هـ/875 – 903م)، ثم لابنه أبي العباس عبد ا (ت290هـ/903م) وتولى الإشراف على بيت الحكمة في عهد زيادة ا الثالث (290 – 296هـ/903 – 908م).

فقد دخل أبو اليسر قرطبة في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم (238 – 273هـ/852 – 886م)، وكانت رحلة ذات أهداف علمية وسياسية، لكنه لم يمكث طويلاً في الأندلس، حيث قفل راجعا إلى إفريقية واستكتبه الفاطميون أول أيامهم، وتوفي سنة (298هـ/910م)[1].

كما حلّ بالأندلس أبو الحسن علي بن نافع المعروف بزرياب، الفنان العراقـي المشهور بالموسيقى والغناء، وخلال إقامته القصيرة في بلاط الأمير الأغلبي زياد ا الأول (سنة 205هـ/820م)، كتب إلى الأمير الأندلسي "الحكم الأول"، يسأله الإذن فـي الوصول إليه، فأظهر له الرغبة في الاستقبال، وحط رحاله بالأندلـس سنـة 206هـ/ 822م، وتزامن تواجده أيضا مع فترة حكم الأمير عبد الرحمن الثاني بن الحكم المعروف بالمعروف بالأوسط (206 – 238هـ/822 – 852م)، وعلّم زرياب الأندلسيين فن الموسيقى وطريقة الطهي العراقي وتصفيف شعورهم وأنواع الملابس التي يرتدونها حسب الفصول والفضول، وتفنن في العطور المستنبطة من الزهور بدل العطور الثقيلة كالعنبر والأدهان، وأشاع بين أهل الأندلس استخدام أواني الزجاج الرفيع، واستعمال معجون الأسنان، وعلمهم الأكل على الموائد واستعمال الملاعق والسكاكين بدل الأصابع[2].

وعلى الصعيد الرسمي، حدثت صلة القرابة بين بعض أفراد الأسر الحاكمة في البلدين، فقد استقر ابن الخليفة العباسي المهتدي (255 – 256هـ/869 – 870م) عبد الوهاب

---

(1) المقري: نفح الطيب، ج4، ص131، ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص172-173، التليسي: الاتجاهات الثقافية، ص246-247، الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، صفحات 207-255-339-588، انظر عن رحلة أبي اليسر الرياضي إلى الأندلس: أبو بكر بن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص172-173.

(2) المقري: نفح الطيب، ج3، ص124، ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، صفحات 74-75-76-77-78، أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص130 وما بعدها، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص288-290، توفي زرياب سنة 243هـ/857م، انظر عن قدوم زرياب إلى الأندلس: أبو بكر بن القوطية: المصدر السابق، ص62-63.

في بلاط القيروان، فزوجه الأمير إبراهيم الثاني (261 – 289هـ/875 – 902م) إبنة أخيه، وقد أنجب منها حوالي 15 طفلاً، منهم 6 بنات، وكان أحد أبنائه إسحاق، محمد بن عبد الوهاب، قد رحل متجها إلى بلاد الأندلس وتوفي بقرطبة سنة (333هـ/944م)، أما الحسين بن عبد الوهاب، فإنه رحل إلى جزيرة صقلية بعد سقوط دولة الأغالبة، واقام بعاصمتها بلرم وتوفي بها(1).

وخلاصة هذا الفصل التمهيدي، أن الخلاف السياسي بين الإمارة الأغلبية في المغرب الأدنى والإمارة الأموية في الأندلس، لم يفسد للود قضية، فلم يثبت تاريخيا نشوب مواجهة عسكرية مباشرة بينهما، ورغم عدم وجود علاقات دبلوماسية رسمية للجانبين على الدوام، إلا أن المصادر أشارت إلى قيام بعض الاتصالات بينهما، كما حدث التعاون العسكري بين البحريين الأندلسيين والجيش الأغلبي أثناء فتح جزيرة صقلية.

وقد أكدت المصادر الجغرافية والتاريخية رواج المبادلات التجارية بينهما تصديرا واستيرادا في المنتوجات الزراعية والصناعية، فضلاً عن تبادل المواد الأولية المعدنية والنباتية، مما أسهم في إنعاش وازدهار اقتصاديات البلدين، في ظل انسياب التعاملات المالية ولجوئهما إلى المقايضة للسلع المختلفة، واعتماد نظام السفاتج، وتخفيض التعريفات الجمركية على البضائع المتنوعة.

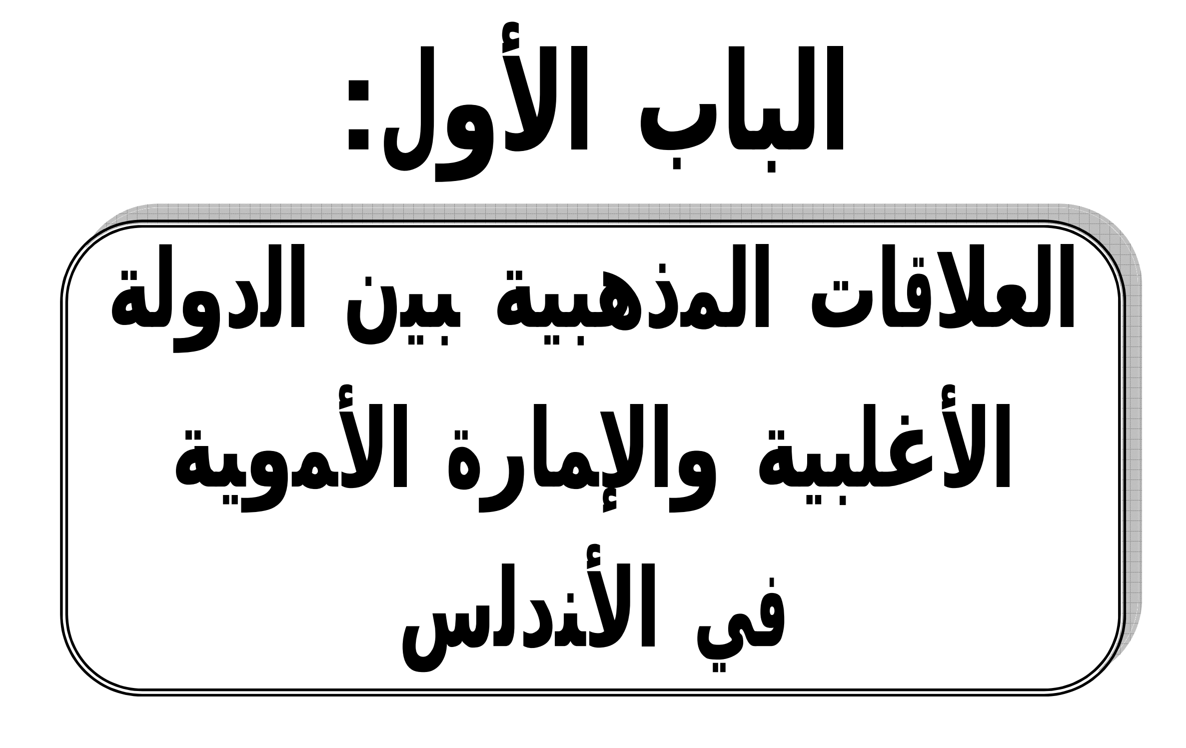
وفيما يخص العلاقات الاجتماعية نشطت حركة الهجرة بين الطرفين الأندلسي والمغربي، حيث تكثفت الوفود الأندلسية إلى إفريقية كجسر عبور إلى المشرق، وتشكلت من الحجاج والعلماء والتجار والمرابطين والزهاد، وفضل الكثير منهم الاستقرار في المغرب الأدنى ولاسيما العاصمة القيروان - أم الأمصار وقاعدة الأقطار -، وبالمقابل رحلت بعض العائلات المغربية إلى بلاد الأندلس من التجار والعلماء وحتى بعض الأسر الحاكمة، واستقرت في العاصمة قرطبة وغيرها من المدن الأندلسية.

وفي الأخير أدت العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى توفير المناخ المناسب لقيام العلاقات الثقافية بين الإمارتين الأغلبية والأموية في الأندلس، وهو ما سنتناوله بالدراسة المفصلة في هذه الأطروحة.

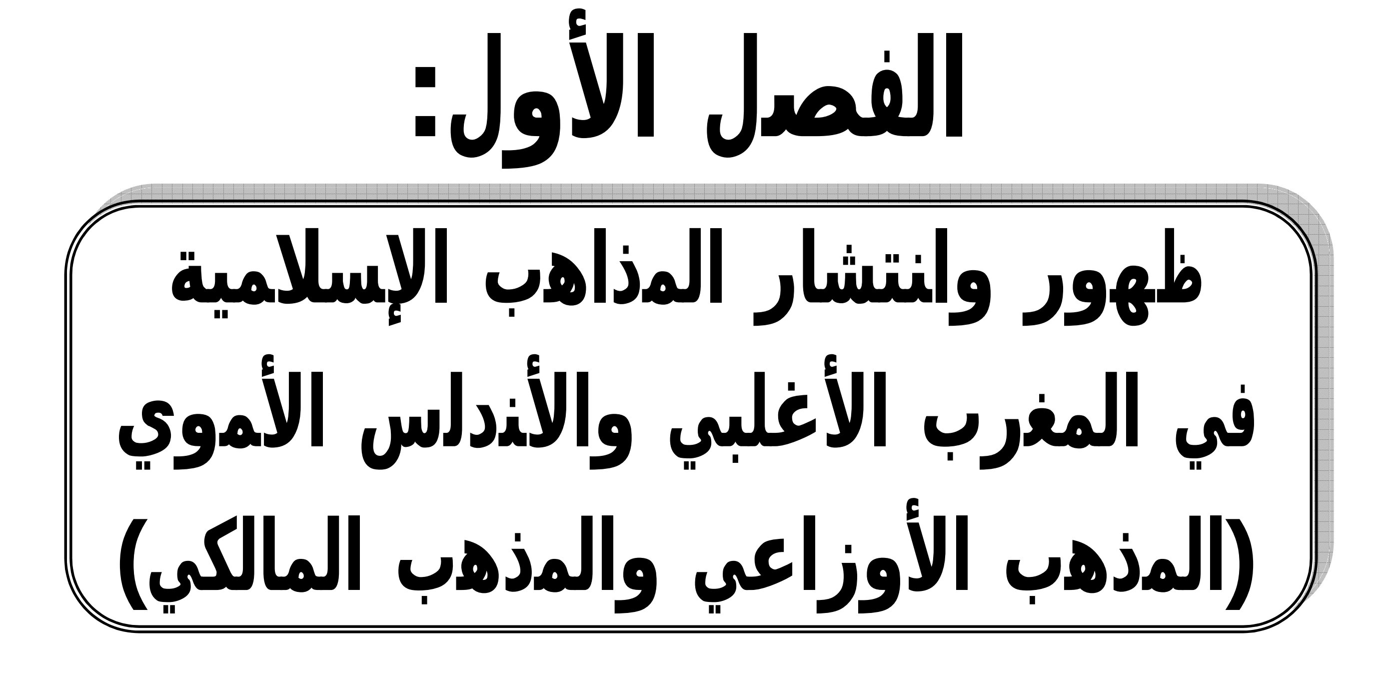
---

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج5، ص355، محمد الطالبي: الدولة الأغلبية، ص369، حسن حسني عبد الوهاب: ورقات، ج1، ص394-394.

الباب الأول:



العلاقات المذهبية بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية في الأندلس


الفصل الأول:
ظهور وانتشار المذاهب الإسلامية
في المغرب الأغلبي والأندلس الأموي
(المذهب الأوزاعي والمذهب المالكي)

1 – المغرب والأندلس قبل ظهور المذاهب الإسلامية

أ – المغرب الإسلامي

بعد إتمام عملية الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، اختار أهلها – مع باكورة إسلامهم – منهج جمهور السلف الصالح، الذي اقتبسوه من جموع الصحابة والتابعين الذين دخلوا بلادهم، لغرض المساهمة في الفتح ونشر الإسلام وتعاليمه على حد سواء.

وفيما يلي جدولين، أحدهما يمثل أعداد الصحابة الداخلين إلى بلاد المغرب، والثاني يضم التابعين الواطئين للمنطقة والمضطلعين بدور التعليم وبث الدين الإسلامي.

- **الصحابة**

اسم الصحابي الداخل إلى المغرب	اسم الصحابي الداخل إلى المغرب
1- عبد ا بن عمرو بن الخطاب	25- جبلة بن عمرو الأنصاري الساعدي
2- عبد ا بن عمرو بن العاص	26- حبان
3- عبد ا بن الزبير	27- خالد بن ثابت العجلاني الفهمي
4- عبد ا بن عباس	28- رويفع بن ثابت الأنصاري
5- عبد ا بن جعفر بن أبي طالب	29- مسلمة بن الأكوع الأسلمي
6- عبد ا بن مسعود	30- ربيعة بن عباد الدؤلي
7- عبد ا بن سعد بن أبي سرح	31- أبو أيمن سفيان بن وهب الخولاني
8- الحسن والحسين[1]	32- مسعود بن الأسود القريشي (ابن العجماء)
9- المقداد بن الأسود	33- المسور بن مخزومة بن نوفل الزهري
10- مروان بن الحكم	34- المسيب بن حزن القريشي المخزومي
11- سعيد بن العباس	35- المطلب بن أبي وداعة القريشي السلمي
12- مسلمة بن مخلد	36- المنيذر الأسلمي
13- أبو لبابة	37- أبو المبتذر
14- عبد ا بن نافع بن الحصين	38- أبو زمعة عبد ا البلوي
15- أبو ذؤيب خالد بن خويلد	39- أبو المهاجر بن دينار
16- عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق	40- أبو شداد زهير بن قيس البلوي
17- عبد الرحمن بن الزبير	41- عبد ا بن أنيس الجهني القضاعي
18- عاصم بن عمر بن الخطاب	42- زياد بن الحارث الصدائي
19- عبد الرحمن بن الحارث بن هشام القريشي	43- بشر بن أبي أرطأة القريشي العامري
20- معبد بن العباس بن عبد المطلب	44- عقبة بن نافع
21- حمزة بن عمرو الأسلمي	45- قيس بن يسار بن مسلم الكناني
22- أبو نعيم معاوية بن جديج	46- أبو اليقظان
23- بلال بن الحارث بن عاصم المزني	47- أبيض بن حمال السبائي المأزي
24- جوهر بن خويلد الأسدي (أو جرهد)	48- أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة[2]

(1) لم يرد خبرهما ضمن الصحابة الداخلين إلى بلاد المغرب في معظم المصادر، وجاء ذكرهما عند ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1930، ج2، ص97-100.

(2) أبو بكر المالكي، رياض النفوس، ج1، ص60-97، أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ص65-73، الدباغ، معالم الإيمان، ج1، ص71-187، أضاف قائمة من صغار الصحابة بمن ولد على عهد النبي (صلى ا عليه وسلم) ولم يره ودخل بلاد المغرب، ذكر د.عبد العزيز فيلالي 17 صحابيا: المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، دار المعارف للطباعة والنشر، د. ط، سوسة، تونس، 1991، ص190-193.

- **التابعون (الفقهاء العشرة)**

اسم الفقيه التابعي	نشاطه الديني والعلمي في بلاد المغرب
1 – أبو عبد الرحمن الحبلي (ت100هـ/718م)	كان رجلا صالحا، بث في بلاد المغرب علما كثيرا انتفع به أهلها
2 – أبو مسعود التجيبي (توفي بالقيروان)	اشتهر بالتدين، فقه أهل القيروان (عبد الرحمن بن زياد)
3 – إسماعيل بن عبيد الأنصاري (ت107هـ/725م)	من أهل المعرفة بالفقه، سكن القيروان، استفاد سكانها من علمه (عبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعافري)
4 – عبد الرحمن بن روافع التنوخي (ت113هـ/731م)	استقر بالقيروان، واستفاد سكانها من علمه، وهو أول من تولى بها القضاء بعد فتحها
5 – موهب بن حي المعافري (توفي بالقيروان)	كان من أهل الدين، أوطن القيروان وبث فيها العلم
6 – حبان بن أبي جبلة القريشي (ت125هـ/742م)	سكن القيروان وانتفع أهلها من علمه روى عنه ابن أنعم
7 – بكر بن سوادة الجذامي (ت 128هـ/745م)	أقام بالقيروان وتوفي بها، ألم بالفقه ومارس الفتوى
8 – أبو سعيد جعثل بن هاعان (ت115هـ/733م)	كان من الفقهاء والقراء، روى عنه ابن زحرو ابن أنعم.
9 – إسماعيل بن عبيد ا بن أبي المهاجر القرشي (ت132هـ/749م)	كان من أهل الدين والزهد، استعمله عمر بن عبد العزيز على أهل المغرب ليحكم بينهم بالكتاب والسنة ويفقههم، علم أهل القيروان السنن، أسلم على يده الكثير من البربر، روى عنه ابن أنعم
10 – طلق بن جابان (لم أقف على تاريخ وفاته)	روى عنه موسى بن علي وابن زياد بن أنعم[1].

ومن خلال الجدولين نستنتج جملة من الأفكار الهامة نحوصلها فيما يلي:

- لم يكن أهل المغرب في هذه الفترة المبكرة على مذهب ديني محدد، إذ لم تكـن المذاهب الإسلامية قد نشأت بالمشرق أصلا، فكان مناطهم في الدين، منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين.

---

(1) المالكي: الرياض، ج1، ص99-117، الدباغ المعالم، ج1، ص180-223 وأضاف كلاهما إلى جانب هؤلاء الفقهاء العشرة، 28 تابعيا، ليصبح المجموع 38 تابعيا، انظر أيضا: المالكي: نفس المصدر، ج1، ص119-150، الدباغ: المصدر السابق، ج1، في نفس المكان، انظر: عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ص193-195، ولكنه لم يذكر سوى 13 تابعيا وهذا مخالف لما أوردته المصادر ولعله اقتصر على أبرزهم فقط.

- الوفرة العددية للصحابة الداخلين إلى بلاد المغرب، التي تنيف عن الأربعين، ومساهمتهم الفعالة في نشر الإسلام وتعاليمه من خلال تأسيس المساجد[1] وإرسال البعثات العلمية (بعثة موسى بن نصير التي تتكون من 17 عالما)[2] وإنشاء الكتاتيب (تأسيس أول كتّاب على يد سفيان بن وهب ت78هـ/697م)[3] والربط على الثغور[4].
- كان هؤلاء الصحابة من مشاهير الرواة عن النبي صلى ا عليه وسلم، مثل عبد ا بن عمرو بن العاص (ت65هـ/684م)، كما أن أشهر المؤلفين في الحديث، قد أدرجوا في كتبهم العديد من أسمائهم ممن ولج بلاد المغرب، ومنهم أبو سعيد المقداد بن الأسود، الذي أدخله مالك بن أنس في موطئه، ويعتبر جوهر بن خويلد الأسلمي (أو الأسدي) من الذين خرج لهم البخاري أحاديثه في صحيحه[5].
- تخرج على يدهم الكثير من طلبة المغرب وعلى رأسهم عبد الرحمن بن زياد بن أنعم[6] (ت161هـ/777م) وبكر بن سوادة الجذامي (ت128هـ/745م) وموسى بن علي بن رباح (ت163هـ/779م).
- تشرفت بلاد المغرب أيضا بدخول عدد هائل من التابعين، وقد ذكر منهم المالكي ثمانية وثلاثين تابعيا[7]، بينما قدر أبو العرب عددهم بثلاثة وثلاثين[8]. على حين لم

---

(1) ذكر منها الدباغ تسعة، تعد من أقدم المساجد بالقيروان وتونس وهي: مسجد الأنصار، مسجد الزيتونة، مسجد أبي ميسرة، مسجد الحبلي، مسجد حنش الصنعاني، مسجد علي بن رباح اللخمي، مسجد الخميس ومسجد عبد ا ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ط2، المكتبة العتيقة تونس، 1993، ج1، صفحات 27-28-32، نضيف المسجد الجامع بالقيروان، والذي أغفل ذكره وجامع تلمسان ومسجد ميلة.

(2) ابن عذاري: البيان، ج1، ص64، أحمد بدر، هجرة الثقافة من المشرق إلى المغرب في القرن 2هـ/8م، مجلة دراسات تاريخية، ع8، جامعة دمشق، سوريا، أفريل، 1982، ص81.

(3) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص91، الدباغ، المعالم، ج1، ص151، انظر: د.محمد الأمين بلغيث: فصول في التاريخ والعمران بالغرب الإسلامي، ط1، منشورات انترسيني Editions Intersignes، الجزائر، 2007، ص19.

(4) وأشهرها: سوسة وتونس والمنستير، وانظر كذلك:
H. R. Idris, contribution a l’histoire de l’Afrique, extrait de la revue des études islamiques, Paris, 1936, p293.
عياض: المدارك، ج3، ص259، المالكي: الرياض، ج1، ص327-334، انظر أيضا حول نظام الربط في المغرب الإسلامي، محمد الأمين بلغيث، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين، والموحدين، رسالة ماجستير، تحت إشراف د.عبد الحميد حاجيات، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1987، نفس المؤلف، فصول في التاريخ والعمران بالغرب الإسلامي، ص37 وما بعدها.

(5) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص62-83.

(6) نفسه، ج1، ص64-67.

(7) نفسه، ج1، ص99-150.

(8) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص79-87.

يذكر الدباغ سوى ستة وعشرين فقط[1]، وركزنا في الجدول الآنف الذكر على التابعين العشرة الذين أرسلهم عمر بن عبد العزيز ليعلموا أهل المغرب شؤون دينهم، وبغض النظر عن عددهم فالثابت في المصادر التاريخية استفادة المغاربة من علومهم، وخصوصا بعد بنائهم للمساجد كمراكز للعبادة والتعليم على حد سواء، كالمسجد الكبير الذي بناه إسماعيل بن عبيد الأنصاري بالقيروان، وقد كان فقيها متمكنا، حكّم على أهل إفريقية كتاب ا ، وعلمهم السنن، على غرار بقية التابعين الذين بدورهم ساهموا في تعليم سكان المنطقة قواعد الإسلام على ضوء القرآن والسنة، من أمثال عبد الرحمن الجبلي وعبد الرحمن بن رافع التنوخي وموهب بن حي المعافري.

- ساهمت البعثة العمرية في تكوين نخبة من الطلبة المغاربة سواء في القيروان أو في تونس، حافظوا على منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين بالمغرب الإسلامي، ولعل من أبرز أولئك الطلبة النجباء، خالد بن أبي عمران التجيبي (ت127هـ/744م) - قاضي إفريقية وفقيه تونس - الذي تلقى تعليمه عن التابعين القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت101هـ/719م) سالم بن عبد ا بن عمر بن الخطاب (ت106هـ/724م) وسليمان بن يسار (ت110هـ/728م)، وقد دون عنهم كتابا كبيرا في الفقه، ولم يكتف بالتدوين عنهم فقط، بل أثبت أبو العرب أنه قصد القاسم وسالما في المدينة المنورة بمسائل من أهل المغرب أخذ عنهما أجوبتها[2].

وديوانه الفقهي والأجوبة التي تلقاها عن التابعين، هي في عداد المفقودات، ولكنها شكلت في وقتها مصادر تشريعية للمغاربة بنيت على قاعدة غير مذهبية، أساسها منهج السلف الصالح المستمد من الكتاب والسنة.

ب – بلاد الأندلس: (الفقه الإسلامي في الأندلس قبل ظهور المدارس المذهبية)

من المستعصي على الباحث أن يحدد تاريخا معينا لبداية الفقه الإسلامي في الأندلس قبل ظهور المدارس المذهبية، ذلك أنه لم يستقل عن العلوم الإسلامية كتخصص شرعي إبان الفتح الإسلامي للأندلس (92هـ/710م) فضلا عن انهماك الفاتحين في حركة الجهاد

---

(1) المعالم، ج1، ص180-223.

(2) أبو العرب: المصدر السابق، ص213-214، انظر عن دور بعثة الفقهاء العشـرة، الدينـي والعلمـي والاقتصـادي والعسكري والاجتماعي، محمد شتا زيتون: مع بعثة الفقهاء إلى شمال إفريقيا، مجلة الهدي الإسلامي، ع4، الطبعة الأهلية، بنغازي، أكتوبر 1970، صفحات 74-75-76.

ونشر الإسلام، قبل الخوض في حيثيات الأحكام الشرعية، واستنباط الأدلة، علاوة على أن حركة التعريب لم تبدأ مع الفتح الإسلامي، إلا بعد اطمئنان سكان المنطقة المفتوحة، ولا يخفى أن الإلمام باللغة العربية ومفاهيمها، تأتي في مقدمة شروط معرفة الأحكام الشرعية.

على أن ذلك لا ينفي وجود نفر من أهل الأندلس الداخلين في الإسلام، قد تفقهوا في المبادئ الأولى للشريعة الإسلامية التي يحتاجون إليها في أداء شعائرهم الدينية، وقد تلقوا هذه المبادئ عن جند الفتح – من الفقهاء والقراء - الذين قدموا مع موسى بن نصير، باعتبار أن الفتح في المنظور الإسلامي، هو فتح القلوب والعقول، لا فتح الديار والحقول[1].

ورغم ما أثاره بعض المستشرقين من شبهات حول الأبعاد الحقيقية للفتح الإسلامي بالأندلس، ملفقين التهم على الدولة الأموية، بكون فتوحاتها ذات صبغة عسكرية أكثـر منها دينية، وأن همهم الوحيد الذي كان يراودهم من وراء هذه العملية، إنما هو الاستزادة في حيازة الغنائم واستيلاب الأموال، إلا أن هذا وإن صح - نسبيا - فإنه ينسحب على بعض الخلفاء وليس كلهم، وتصرفات الأشخاص يحكَم عليها ولا يحتَكم إليها، إذ لا يعقل أن تؤخذ تلك الاتهامات الجزافية كقاعدة شاملة للحكم على الفتح الإسلامي للأندلس بالشطط والعسف، ولا يمكن بحال من الأحوال إنكار الدور الجهادي الخالص في سبيـل نشر الإسلام، الذي قدمه قادة الفتح الأندلسي من أمثال طارق بن زياد وموسى بن نصير وأيوب بن حبيب اللخمي (97هـ/715م)، والحر بن عبد الرحمـن الثقفـي (98-100هـ/ 716-718م) والسمح بن مالك الخولاني (100-102هـ/718-720م)، وعنبسة بن سحيـم الكلبي (102-107هـ/720-725م) وعبد الرحمن الغافقي (112-114هـ/730-732م)[2].

---

(1) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع19، كلية الدعوة الإسلاميـة، ليبيا، 2002، ص63 وما بعدها.

(2) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار النهضة العربيـة، بيـروت، لبنـان، 1978، ص75 وما بعدها، انظر: مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، ص156 وما بعدها، انظر: أبو بكر بن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص19 وما بعدها، انظر: مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص96 وما بعدها، انظر: حسين مؤنس، فجر الأندلس، ط1، دار المناهل، بيروت، لبنان، 2002، ص86 وما بعدها، انظر: عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي، ط1، دار القلم، بيروت، لبنان، 1976، ص43 وما بعدها، انظر أيضا: السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، د. ط، الإسكندرية، مصر، 2010، ص66 وما بعدها.

وعلى ذكر انتشار الإسلام في الأندلس، فإن المسلمين لم يفكروا بتاتا في إجبـار أهل البلاد على اعتناق الدين الجديد، وقد اعترف بهذه الحقيقة المستشـرق الفرنسـي "ليفي بروفنسال"، ومما يعضد هذه الشهادة تلك الوثيقة التاريخية القيمة التي احتفظ بها مؤرخ الأندلس، الضبي (ت599هـ/1202م)، في بغية الملتمس، وفيها نص المعاهدة التي عقدت بين عبد العزيز بن موسى بن نصير (95 – 97هـ/713 – 715م) وتدمير بن عبدوش - الذي تنسب إليه منطقة تدمير - يتعهد فيها هذا القائد الإسلامي بحماية النصارى ومعابدهم وعدم إكراههم على الإسلام[1]، وبالمقابل ليس هناك أيضا ما يدل على أن الفاتحين منعوا أحدا من اعتناق الإسلام حرصا على نيل الجزية التي كانت واجبة على أهل الذمة.

والثابت تاريخيا أن أهل البلاد أقبلوا على اعتناق الإسلام بمحض إرادتهم، وفي حرية تامة، في ظل معاناة نصارى الأندلس من سوء معاملة واضطهاد القوطيين لهم[2]، مما جعلهم يرون في الإسلام الملاذ الوحيد للخلاص من هذا الوضع.

وقد تزايد دخول الناس في الإسلام بالأندلس ولم يمض على فتح هذه البلاد سوى عشرين سنة، إذ يذكر ابن القوطية أن الخليفة العادل والمصلح، عمر بن عبد العزيز (99 - 101هـ/717 – 719م)، هم بإجلاء المسلمين من الأندلس إشفاقا عليهم، ظنا منه بقلة عددهم فيها وخشي تغلب العدو عليهم، وقد كان رد السمح بن مالك - عامله عليها - بأنهم كثروا وانتشروا في البلاد مما حمله على العدول عن قراره بالانسحاب[3].

---

(1) محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس، مجلة البينة، ع5، المغرب، سبتمبر 1962، ص48، عدنا إلى البغية للضبي فلم نقف على النص لا في مدخل الكتاب عن الفتح الإسلامي للأندلس، ولم ترد المعاهدة أيضا في سياق ترجمة المؤلف لشخصية عبد العزيز بن موسى بن نصير: أحمد بن عميرة الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1997، ص15 وما بعدها، و ص337، ذكر المعاهدة، مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، ص100، السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص110-111، تحدث حسين مؤنس عن عبد العزيز بن موسى، لكنه لم يتناول نشاطه في استكمال الفتح ولم يذكر نص المعاهدة مع تدمير: فجر الأندلس، ص188-189.

(2) محمود علي مكي: المرجع السابق، ص48.

(3) أبو بكر بن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، كتب إليه السمح بن مالك يعرفه بقوة الإسلام وكثرة مدائنهم وشرف معاقلهم، ص25-26، انظر عن هذا الموضوع: حسين مؤنس: فجر الأندلس، استغرب المؤلف هذا الموقف من قبل خليفة عرف بالحرص على نشر الإسلام، لأن حال المسلمين كان في موقع القوة مع ضعف الأعداء، وعدم وجود فتن العصبية القبلية آنذاك وفسر هذا التردد بقلة معلوماته عن فتح الأندلس لذا طلب من عامله السمح بن مالك موافاته بوصف شامل للأندلس، ص195-196.

وبدورها حظيت الأندلس بشرف دخول الصحابة والتابعين إلى أراضيها، وإن كانوا أقل عددا من دخولهم إلى بلاد المغرب.

والواقع أن هذه المسألة في غاية الصعوبة والتعقيد، بسبب تضارب المصـادر المشرقية والمغربية والأندلسية، في أخبار هؤلاء الصحابة والتابعين، وكذلك لإفراط الأندلسيين في نسبة دخول أكبر عدد منهم، تشريفا لوطنهم، مما جعل التمييز بين الصحيح والسقيم من أخبارهم أمرا مستعصيا[1].

ولعل أهم الوثائق التي تناولت هذا الموضوع، هي كتاب عبد الملك بن حبيب (ت238هـ/852م)، الذي يسميه ابن الفرضي "طبقات الفقهاء والتابعين" وقد فقد هـذا الكتاب، إلا أن هناك كتابا آخر لابن حبيب هو تاريخه الكبير قد وصل إلينا ولا يزال مخطوطا في أكسفورد، وقد أورد في الفصل الخامس والثلاثين من هذا التاريخ، موجزا مقتضبا لكتابه الخاص بالفقهاء والتابعين على حد قول الدكتور محمود علي مكي[2].

ويلاحظ أن ابن الفرضي – وعلى الرغم من علمه بكتاب ابن حبيب هذا - وكثرة الإشارة إليه في تاريخه عن علماء الأندلس، قد أعرض عنه تماما فيما كتبه حول أولئك الصحابة والتابعين، ربما كان ذلك لشك ابن الفرضي في قيمة وصحة أخباره، أو استعماله في الترجمة للفقهاء الأندلسيين من غير فئتهم، إلا أن المتأخرين من المؤرخين اعتمدوا عليه واقتطفوا جملة من أخباره[3].

---

(1) الضبي: بغية الملتمس، قدر عددهم بـ 20 تابعيا، ص17.

(2) وقفنا أخيرا على كتاب طبقات الفقهاء ومن بعدهم من العلماء (التابعين) مطبوعا ومحققا، ولاحظت أن عبد الملك بن حبيب قد تحدث فيه عن فقهاء الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم في المدينة والشام والكوفة ومصر والبصرة ولم يرد ذكرهم في المغرب، أما الأندلس فخصها بالفقهاء، ما بعد التابعين ولم يتحدث بالمرة عن الفقهاء التابعين الذين دخلوا الأندلس، انظر: عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء من لدن الصحابة ومن بعدهم من العلماء، تحقيق رضوان بن صالح الحصري، ط1، مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف والسيرة العطرة، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2012، ص134، وما بعدها، كما أن تاريخ ابن حبيب هو الآخر قد حقق وطبع وفيه أشار إلى واحد من التابعين الفاتحين للأندلس وهو موسى بن نصير فقط مع أنه ذكر عددهم بنحو من عشرين رجلا (20)، انظر: عبد الملك بن حبيب، كتاب التاريخ، تحقيق عبد الغني مستو، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2008، ص144، وما بعدها، وهذان الكتابان لا توجد بهما معلومات ضافية عن التابعين بالأندلس، فهل هما مجرد مختصرين أمام فقدان الكتابين الأصليين، طبقات الفقهاء وكتاب التاريخ حسبما يفهم من رأي د. محمود علي مكي.

(3) إن إعراض ابن الفرضي عن عبد الملك بن حبيب في كتابيه السابقين ليس تشكيكا في صحة أخباره بقدر ما يعود عدم الأخذ عنه إلى ضحالة المعلومات عن الصحابة والتابعين الواردين على الأندلس، عن هذا الافتراض غير الصحيح، انظر: محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس، مجلة البينة، ص52-53.

وأهم الكتب بعد ذلك - في هذا الموضوع - الحميدي الذي أورد هؤلاء التابعين في مقدمة جذوة المقتبس[1]، ثم ابن بشكوال في مؤلف خاص سماه "التنبيه والتعيين لمن دخل الأندلس من التابعين"، وقد عفى الزمن على هذا الكتاب[2]،غير أن ابن الأبار والمقري قد وافيانا بعدة نقول عنه، ونلاحظ أن مثل هذه الكتب اعتمدت على مصادر مشرقية مثل فتوح مصر لابن عبد الحكم[3].

وللوهلة الأولى نشير إلى الصحابي الوحيد، الذي يظن المؤرخون دخوله إلى الأندلس وهو المنيذر الإفريقي، الذي لم يرووا له عن النبي صلى ا عليه وسلم إلا حديثا واحدا، ونقف على خبره عند المقري وابن الأبار وغيرهما، وجميع هذه المصادر تستمد هذه المعلومة عن عبد الملك بن حبيب - المؤرخ الوحيد الذي قال بدخوله الأندلس - إذ من المستبعد تاريخيا أن يكون أحد من الصحابة قد أدرك فتح الأندلس وا أعلم[4].

أما التابعون، فقد كان عددهم يتزايد على مر العصور وباختلاف آراء المؤرخين وبحسب رغبتهم في الاستكثار والمبالغة، فبينما هم في كتاب ابن الفرضي لا يتجاوزون خمسة إذا بهم عند ابن حبيب نحو عشرين رجلا، على حين يقدرون في كتاب ابن بشكوال بثمانية وعشرين، وقد شك المقري - رغم تأخره - في هذا العدد وقال أنهم لا يزيدون على خمسة، وفيما يلي جدولا بأهم هؤلاء التابعين:

---

(1) أبو عبد ا محمد بن أبي نصر المعروف بالحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ذكر خمسة تابعين ممن دخل الأندلس وهم: محمد بن أوس بن ثابت الأنصاري وحنش بن عبد ا الصنعاني وعبد الرحمن بن عبد ا الغافقي ويزيد بن قاصد السكسكي وموسى بن نصير، ج1، ص35، وعن كتاب ابن بشكوال المفقود، انظر: محمود على مكي: المرجع السابق، ص51.

(2) محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينة الأولى بالأندلس، ص51، المؤكد أن ابن بشكوال في كتابه الصلة، لم يذكر هؤلاء التابعين، تحقيق د.صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2003، مجلدان.

(3) محمود علي مكي: المرجع السابق، في نفس المكان.

(4) استقصينا عن هذه المعلومة النادرة لدى عبد الملك بن حبيب في كتابيه السابقين، طبقات الفقهاء وكتاب التاريخ فلم نعثر على خبر واحد يفيد بدخول الصحابة إلى بلاد الأندلس ولمح إلى دخول التابعين إليها دون ذكر أسمائهم ما عدا ذكره لموسى بن نصير في سياق فتح الأندلس، فلسنا ندري من أين جاء محمود علي مكي بهذه المعلومة رغم أنه يستبعد أن يكون من الصحابة من أدرك فتح الأندلس، لكنه يشير أن المعلومة السابقة أوردها كل من ابن الأبار والمقري نقلا عن عبد الملك بن حبيب فهل المقصود الكتب الأصلية لتاريخه وطبقاته الضائعين ربما، انظر المرجع السابق، ص51، اختلف في صحبة المنيذر الإفريقي، فعده ابن عبد البر من الصحابة وكذا البخاري في تاريخه الكبير وقال بدخوله إلى الأندلس: المقري التلمساني نقلاً عن ابن الأبار وعبد الملك بن حبيب: نفح الطيب، ج1، ص256-259، وأنكر بعضهم أن يكون أحد من الصحابة قد دخل الأندلس. انظر: د.عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، مجلة الدعوة الإسلامية، ص65-66.

اسم التابعي في الأندلس	نشاطه الديني والعلمي
1 – موسى بن نصير[1].	- المشاركة في فتح الأندلس مع طارق بن زياد - لقي بعض الصحابة واستفاد منهم في خططه العسكرية المتعلقة بالقانون الحربي وتوزيع الغنائم - بناء أول مسجد في الأندلس وهو مسجد "الرايات" بالجزيرة الخضراء.
2 – علي بن رباح بن نصير اللخمي (ت114هـ/ 732م)، اختلف في وفاته هل بالأندلس أو بالمغرب أو بالمدينة[2].	- دخل الأندلس مع موسى بن نصير، تابعي جليل من أهل البصرة - كان شاهدا على عهد بنبلونة حينما فتحها المسلمون - اشترك في توزيع غنائم الفتح من السبي والمتاع والأراضي - تتلمذ على عدد من الصحابة عمرو بن العاص وابنه عبد ا وأبو هريرة وابن عباس وعائشة - كان من الزهاد والعلماء الرواة الموثوق بهم، حيث روى له مسلم في صحيحه، وروى عنه ابنه موسى بن علي.
3 - حنش بن عبد ا الصنعاني[3] (ت100هـ/718م) ولم يتفق على مكان وفاته، هل بالأندلس (سرقسطة) أو بمصر أو بالمغرب (القيروان).	- ولج الأندلس مع موسى بن نصير وهو من صنعاء - الشام وكان مع علي - كرم ا وجهه - في الكوفة ثم رحل إلى مصر وأقام بها - ساهم في تأسيس عدة مساجد، فهو من بنى مسجد سرقسطة ومؤسس محرابه، وهو كذلك صانع قبلة مسجد ألبيرة ومعدل مسجد قرطبة، وكان يحوز المصحف الشريف - كان من الشهود على عهد تسليم بنبلونة مع اسم علي بن رباح، وكان أيضا من شهود توزيع أرض الأندلس المفتوحة.

(1) المقري: نفح الطيب، ج1، ص269-287، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق د. روحية عبد الرحمن السويفي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011، ص405-406، أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص66، د. محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس، ص51-52.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص248-249، المقري: نفح الطيب، ج1، ص218، ج3، ص8، المالكي: الرياض، ج1، ص119، ذكر خبر على بن رباح مع موسى بن نصير، د.حسين مؤنس: فتح المسلمين للأندلس، مجلة المعهد المصري لدراسات الإسلامية بمدريد، ع18، إسبانيا 1974-1975، ص112 وما بعدها، محمود علي مكي: المرجع السابق، ص50، أبو سعد: مرحلة الفقه في الأندلس، ص68.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص109، وما بعدها، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص121، الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص315-316-317-318، المقري: نفح الطيب، ج1، ص278، أبو سعد: المرجع السابق، ص67، محمود علي مكي، المرجع السابق، ص49.

الاسم	الوصف
4 – أبو عبد الرحمن عبد ا بن يزيد الحبلي (ت100هـ/ 718م) بالقيروان أو بقرطبة[1].	- تلميذ عمرو بن العاص وابنه عبد ا الصحابيين - المشاركة في تأسيس المسجد الجامع بقرطبة - تتلمذ عنه بالأندلس القاضي عمرو بن شراحبيل القرطبي - من الفقهاء الذين أرسلهم عمر بن عبد العزيز إلى بلاد المغرب.
5 – حِبان بن أبي جبلة القرشي (ت سنة 122-125هـ/739-742) بحصن قرقشونة بالأندلس أو في القيروان[2].	- سمع من عمرو بن العاص وابنه كذلك - اشترك في حملة موسى بن نصير على الأندلس - كان أحد أعضاء البعثة العمرية إلى إفريقية حسب رواية المصادر المغربية.
6 – المغيرة بن أبي بردة نشيط بن كنانة العذري (ت105هـ/ 727م)[3].	- تابعي جليل من الفقهاء، سمع من أبي هريرة وروى عنه مالك في الموطأ - دخل الأندلس مع موسى بن نصير وجعله مشرفا على عساكره.
7 – حيوة بن رجاء التميمي[4]	- من جملة التابعين دخل الأندلس مع موسى بن نصير.
8 – عياض بن عقبة بن نافع الفهري[5].	- تابعي جليل - ذكره عبد الملك بن حبيب في الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغلوا.
9 – عبد الجبار بن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري[6].	- تابعي جليل، جده عبد الرحمن بن عوف من العشرة المبشرين بالجنة - وهو من الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغلوا.

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص175، المقري: نفح الطيب، ج1، ص278، ج3، ص5-9، المالكي: الرياض، ج1، ص99 وما بعدها، محمود علي مكي: المرجع السابق، ص54، سماه أبو سعد خطأ عبد ا بن يزيد المعافري الحنبلي والصحيح "الحبلي"، المرجع السابق، ص68-69.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص107، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص111-112، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص158، المقري: نفح الطيب، ج3، ص9، أبو سعد: المرجع السابق، ص69-70، محمود علي مكي: المرجع السابق، ص54.

(3) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص124-125، المقري: نفح الطيب، ج3، ص10، أبو سعد: رحلة الفقه إلى الأندلس، ص70.

(4) المقري: نفح الطيب، ج3، ص10، ذكره نقلا عن عبد الملك بن حبيب، أبو سعد، رحلة الفقه إلى الأندلس، ص70.

(5) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص132، المقري: نفح الطيب، ج1، ص287، ج3، ص10، أبو سعد: نفس المرجع، ص71.

(6) المقري: نفح الطيب، ج3، ص10، أبو سعد: نفس المرجع، ص71.

10 – مغيث الرومي (ت100هـ/718م)[1].	- تابعي جليل - دخل الأندلس مع طارق بن زياد، فانتدبه لفتح قرطبة ففتحها وأسر ملكها، في شوال سنة 92هـ/710م - رحل إلى دمشق ثم قفل راجعا مرة ثانية إلى الأندلس فأقام بها وأنسل كثيرا من ذوي النباهة والشأن، منهم عبد الرحمن بن مغيث حاجب عبد الرحمن بن معاوية وغيره.
11 – عبد الرحمن بن عبد ا الغافقي (ت114هـ/732م)[2].	- تابعي جليل - تولى إمارة الأندلس بعد موسى بن نصير - يعد من التابعين الذين دخلوا الأندلس حسب ابن بشكوال - روى عن عبد ا بن عمر رضي ا عنهما - استشهد في معركة بلاط الشهداء سنة 114هـ/732م.

ومن خلال ما سبق من الحديث عن موضوع دخول الصحابة والتابعين إلى بلاد الأندلس وما ترتب عليه من أثر ديني وعلمي، وضع النواة الأولى للتشريع الإسلامي على قاعدة السلف الصالح القائمة على الكتاب والسنة، نخلص إلى ما يلي:

- قلة عدد الصحابة الذين دخلوا بلاد الأندلس، إذ لم يتجاوز الصحابي الواحد بل يميل بعض الباحثين إلى نفيه تماما لعدم انسجامه مع أحداث الأندلس التاريخية.
- سواء كان عدد التابعين قليلا أو كثيرا، فإن المادة العلمية التي جمعت عنهم في الأندلس ذاتها لم تكن كثيرة مما دفع بالأندلسيين بعد ذلك إلى استقاء أخبارهم من مصادر مشرقية أو مغربية، والمهم من كل هذا أنهم كانوا بمثابة الهداة للجنود والمرشدين لهم في قضايا الدين وشؤون الأحكام والتشريعات العسكرية وتوزيع الغنائم وتحديد الضرائب وتقطيع الأراضي وتخطيط المساجد، وتفقيه الناس

---

(1) المقري: المصدر السابق، ج3، ص12-13، ابن عذارى المراكشي: بيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009، ج2، ص9-10، د. عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص71.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص210، الحميدي: جذوة المقبس، ج2، ص253-255، ابن عذاري: البيان، ج2، ص26-28، المقري: نفح الطيب، ج1، ص111، و ج3، ص15-16، عبد السلام محمد أبو السعد: المرجع السابق، ص71-72، انظر: عن سياسته الجهادية ومناهضته العصبية القبلية وحرصه على نشر الإسلام ورفع المظالم عن أهل الأندلس، عبد العزيز فيلالي: المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، ط1، دار المعارف، سوسة، تونس، 1991، ص115 وما بعدها، السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص140 وما بعدها.

وتعليمهم، وهي مهام تتماشى مع المرحلة المبكرة من الفتح الإسلامي للأندلس، وتؤكد المصادر الأندلسية ومنها المقري في نفح الطيب، أن هؤلاء أسسوا أوائل المدارس الأندلسية، في قرطبة وإشبيلية، وأن عنايتهم كانت متوجهة نحو تدريس كتاب ا وسنة رسوله صلى ا عليه وسلم، وبلغة القرآن والحديث، وقد أشار ابن القوطية إلى هذه المدارس المبكرة التي كانت تقوم بدور تعليم الصبيان القرآن وأحكام الدين[1].

وقد أسهب الدكتور محمود علي مكي في مقاله عن رواد الثقافة الدينية بالأندلس، في بيان أثر هؤلاء التابعين في نشر الإسلام وتثقيف المجتمع الأندلسي وتنظيم الشؤون العامة للفتح، كإبرام المعاهدات العسكرية وغيرها من الأعمال المذكورة سابقا، كان من ثمارها ظهور علماء الأندلس الأوائل وقُضاتِها وازدياد عدد المسلمين في الأندلس، كل هذا بفضل دعوة التابعين والدور الذي أداه ولاة الأندلس بعد ذلك ومنهم الوالي عقبة بن الحجاج السلولي (116-122هـ/734-739م)، فقد كان لا يقع في يديه أسير إلا عرض عليه الإسلام وبين له عيوب دينه، فيقال أنه أسلم على يديه ألفا رجل، وقد أشادت بسياسة عقبة حتى المراجع المسيحية، مثل المدونة المنسوبة إلى راهب باجة[2]، الذي أثنى على رفق عقبة بالرعية وسيره في الحكم بالعدل وإتباع الشريعة سواء على المسلمين أو النصارى ولم يأت هؤلاء النخبة من التابعين الفقهاء من أجل الغنيمة والكسب المادي، بل جاءوا لإعلاء كلمة ا ونشر دينه ولا نعلم على وجه اليقين عدد الذين بقوا منهم بالأندلس، والذين رجعوا إلى بلاد المغرب أو المشرق بعد الفتح، وإن كان المقري ذكر عن عبد الملك بن حبيب أن نفرا منهم عادوا مع موسى بعد سنة من دخوله (نفح الطيب، ج1، ص287).

---

(1) محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس، ص53، ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص44-45.

(2) محمود علي مكي: نفس المرجع، ص53-55-56-57 الحلقة الأولى، انظر تتمة المقال في الحلقة الثانية، مجلة البينة، ع7، نوفمبر 1962، صفحات 66-67-68-69 وعن خبر راهب باجة وتقديره لسياسة التسامح التي انتهجها عقبة بن الحجاج، انظر نفس المرجع، ص53، انظر: عن سياسة عقبة بن حجاج السلولي التي اتسمت بقوة الإيمان والعزم على الجهاد ونشر الإسلام، عبد العزيز فيلالي: المظاهر الكبرى في عصر الولاة، ص121 وما بعدها، وانظر: عن سياسة التسامح لعقبة مع النصارى: حسين مؤنس: فجر الأندلس، ص533، انظر: السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص147 وما بعدها، انظر: دعوته لأسرى النصارى بالدخول إلى الإسلام، والذين بلغ عددهم 1000 رجل: ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج2، ص29.

وفي كل الأحوال فقد بقي هؤلاء الأعلام (وعددهم 20 حسب بعض المصـادر، عبد الملك بن حبيب، كتاب التاريخ، ص144) سنة في الأندلس، يعلّمون أهلها القرآن ويفقهونهم في الدين، وبذلك فهم الذين أرسوا الدعائم الأولى للثقافة الإسلامية في الديار الأندلسية، وهم الذين وضعوا أساس قبلة المسجد الجامع بقرطبة، كما وضعوا أسس غيره من المساجد بالمدن الأندلسية وعلى أيديهم تخرجت نخبة من الأعلام النبهاء، كان لهم دور الريادة في تأسيس الدعائم الأولى للثقافة التشريعية في الأندلس (أنظر: المقري: نفح الطيب، ج1، ص288، عبد السلام محمد أبو سعد: المرجع السابق، ص72).

2 – مذهب الأوزاعي في المغرب والأندلس

أ – تعريف الإمام الأوزاعي ومذهبه

هو أبو عمر بن عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي، نسبة إلى قرية بدمشق تسمى "الأوزاع"، ولد سنة (88هـ/706م)، فقيه الشام ومحدثها (ت157هـ/773م)، روى عن سفيان الثوري، وسمع من الزهري[1]، وكانت له رحلات عديدة في طلب العلم، تلقى خلالها عن يحي بن كثير، ثم رحل إلى البصرة وأخذ فيها عن الحسن البصري ومحمد بن سيرين وهما من كبار التابعين [2]، وكان الأوزاعي من المجاهدين الذين رابطوا في مدينة بيروت، التي كانت في ذلك الوقت رباطا على العدو البيزنطي، لهذا اهتم مذهبه بصفة خاصة بالتشريعات العسكرية أي بأحكام الحرب والجهاد، وقبره يزار في بيروت[3]، ويمتاز فقهه بالناحية العملية، فهو يرى أن كل ما هو نافع للمسلمين ويتفق مع مصالح الناس، فهو من الإسلام مادام لا يتعارض مع أوامره ونواهيه وهو ما يفسر كثرة أخذ المذاهب الكبرى عنه[4].

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق إحسان عباس، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1970، ج3، ص127-128، انظر أيضا، الزركلي، الأعلام، ط3، بيروت، لبنان، 1969، ج3، ص320.

(2) عبد السلام محمد أبو السعد، رحلة الفقه في الأندلس، ص76.

(3) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1978، ص109، انظر أيضا: أبو السعد، المرجع السابق، ص76.

(4) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار المستقبل، الإسكندرية، مصر، 1980، ص269.

ويعد مذهب الأوزاعي من المذاهب الإسلامية التي جمعت بين الفقه والحديث، بل يعتبره كثير من الباحثين أقرب إلى مدرسة أهل الحديث، وكان اعتداد الأوزاعي بالأحاديث النبوية وبأعمال الصحابة شديدا وواضحا إلى حد يعتبر فيه كل علم لا ينبثق عن هذا الطريق ليس بعلم، ويقال أنه كان شديد التحامل على مذهب أبي حنيفة، بسبب مبالغته في الأخذ بالرأي وترجيحه على أقوال الصحابة[1].

ورغم أيلولة مذهب الأوزاعي إلى الاندثار على غرار المذاهب الفقهية الأولى كمذهب سفيان الثوري والليث بن سعد، وذلك لتقصير تلاميذهم في تدوين علمهم، ومنافسة المذاهب اللاحقة لهم، فقد حقق بعض الانتشار في المغرب وساد أيضا في الأندلس لفترة طويلة نسبيا.

وفيما يلي نرصد أخبار انتشار هذا المذهب في المغرب والأندلس، وإن لم ترتبط فترة دخوله إلى المنطقتين مباشرة بالإطار الزماني للبحث، إذ لا نرى ضيرا في الإلمام والإحاطة بأولى المدارس المذهبية الإسلامية، قبل سيادة المذهب المالكي بهما وبذلك فهذا التقعيد نخاله ضروريا لفهم ملابسات التحول المذهبي للبلدين واشتراكهما في اختيار مذهب أهل المدينة.

ب – مذهب الأوزاعي في المغرب الإسلامي

رغم اهتمام القاضي عياض وابن فرحون بدراسة المذاهب الإسلامية في مقدمة كتابيهما، إلا أنهما لم يخصا بلاد المغرب بدخول مذهب الأوزاعي إليها واكتفيا بذكر أخبار انتشاره بالشام والأندلس[2].

وهذا بالطبع لا يعني نفي وجود من أخذ عنه من طلبة المغرب وإن كانوا قلة، فقد أشار المالكي إلى بعضهم مثل أبي يزيد بن رباح بن يزيد اللخمي (ت173هـ/789م) الذي درس عن عبد الرحمن الأوزاعي[3].

---

(1) محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس (الحلقة الثانية)، مجلة البينة، ع7، المغرب، نوفمبر 1962، ص71 وما بعدها.

(2) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير، ط1، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان ودار الفكر، طرابلس، ليبيا 1967، ص54، ابن فرحون اليعمري: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنّان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص48.

(3) أبو بكر المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983، ج1، ص210-211.

كما ذكر أبو العرب عبد ا بن يزيد المقرئ (ت213هـ/828م)، ضمن من لقي الأوزاعي بالشام(1).

وإذا كان القاضي عياض قد أغفل ذكر هذا المذهب في مقدمة كتابه المدارك، فإنه ذكر بعض علماء المغرب ممن أخذ عن مشايخ الشام، فهذا أحمد بن يلول التوزري (ت262هـ/875م) قد كان أكثر سماعه من الشاميين، بل وألف كتاب فضائل الأوزاعي(2).

ويبدو مما سبق أن مذهب الأوزاعي قد عرف طريقه إلى بلاد المغرب الأدنى في القرن 2هـ/8م، كما امتد العمل به لدى بعض المغاربة إلى النصف الثاني من ق 3هـ/ 9م، وهو ما يؤشر على وجود أتباع له بالمنطقة، كما يقرر ذلك ألفرد بل حينما ذكر بأن له بالمغرب أنصار وأتباع ينزعون إلى مذهبه دون أن يحدد العصر بالضبط(3).

وتعود قلة أتباعه بالمغرب الأدنى حسب نظري إلى اشتغال هذا المذهب بالحديث أكثر من الفقه، وإلى عدم كثرة هجرة علماء المغرب إلى الشام، موطن الإمام الأوزاعي، وإلى تضاؤل مذهبه واضمحلاله بالمشرق مصدر نشوئه، ويمكن تعليل ضآلة أتباعه بتزامن دخوله مع فترة الولاة العباسيين الذين لم يبدوا رغبة في تشجيع هذا المذهب بالمغرب لولاء إمامه للأمويين أعدائهم التقليديين، كما لم يحظ بتأييد الأغالبة من بعدهم، ولكن أفول نجمه بعد سيادة المذهبين المالكي والحنفي في ق 3هـ/9م، لم يمنع الكثير من العلمـاء الاستشهاد بأقواله في مدوناتهم الفقهية والحديثية، لما عرف عن الأوزاعي من وجاهـة علمية وخصوصا في مجال الحديث النبوي الشريف.

ج – مذهب الأوزاعي في الأندلس

انطلاقا من قاعدة "التقليد الشامي" السائدة بالأندلس، التي احتضنت أسرة أموية، عليها منطقيا أن تحتضن أيضا مذهبا شاميا، ظل شائعا أيام بني أمية، وهو مذهب الإمام الأوزاعي، وكان من الطبيعي أن يؤيد عبد الرحمن الداخل وأسرته هذا المذهب حتى يكون في استقلال الأندلس المذهبي تتمة لاستقلالها السياسي(4).

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافعي، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص121.

(2) عياض: تراجم أغلبية، ص302.

(3) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981، ص114.

(4) محمد الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس في القرن الثالث الهجري، مجلة الكراسات التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع69-70، تونس، 1970، ج18، ص38.

وليس من الغريب أن يكون للأوزاعي حظوة مذهبية كبيرة في الأندلس، فمـن المعروف أن الأندلس ومع باكورة تاريخها الإسلامي قد حاكت الشام في جميع مظاهر حياتها، كما نسجل مدى إقبال الأندلسيين خلال هذه الفترة على كل ما هو شامي، كذلك كان المذهب الأوزاعي المذهب الرسمي لأهل الشام في ذلك الوقت، ولذا اعتنقه الأندلسيون تأثرا بالأمويين القادمين إليهم من الشام، فقد كان تأثر الأندلسيين بالأمويين واضحا بحلول فترة حكم الأمير عبد الرحمن بن معاوية الداخل[1].

وكانت الغلبة المذهبية في هذا الوقت بالمشرق إبان منتصف القرن 2هـ/8م، لصالح مدرستي أبي حنيفة والأوزاعي. ومن الطبيعي أن تعرض الأندلس الرسمية عن المذهب العراقي، فقد كان أولا هو المذهب الرسمي للخلافة العباسية[2]، أما ثانيا فإنه لم يكن يتناسب مع البساطة الدينية والاجتماعية التي كانت تميز الأندلس نظرا لما ينطوي عليه المذهب الحنفي من إفراط في فقه الرأي.

وهكذا نزعت الأندلس إلى مذهب أهل الشام ومالت إلى إمامهم الأوزاعي، الذي لم يكن ليخفي ولاءه للأمويين[3]، ثم إن فقه الأوزاعي كان أكثر انسجاما مع متطلبات الشعب الأندلسي وبساطة حياته الاجتماعية، على اعتبار أن فقهه ينبني على قاعدة الأحاديـث والآثار ويشمل القوانين العسكرية والتنظيمات الإدارية، وهو ما كان يتلاءم مع البيئـة الأندلسية المبتدئة في مضمار الحضارة، إذ أن الأندلسيين كانوا بأمس الحاجة إلى مثل هذه التشريعات، في وقت حفلت فيه بلادهم بالحروب الخارجية ضد النصارى والداخلية ضد الثوار[4]، ويمكن أن نضيف إلى ذلك قرب مذهب الأوزاعي إلى مدرسة أهل الحديث، الشيء الذي سهل من انتشاره في الأندلس، بعد أن قام بتمهيد الطريق لبعض العلماء الشاميين مثل معاوية بن صالح الشامي (الحمصي) (ت173هـ/798م) فقيه أهل الشام والقاضي والمحدث فقد كان راويا لحديث أهل الشام بصفة خاصة منفردا به في زمانه، وإن كان يعتبر في طبقة الإمام مالك إلا أنه كان مجتهدا برأيه لا مقلدا[5]، نضيف إليـه

---

(1) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص76-77.

(2) محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس (الحلقة الثانية)، ص72.

(3) نفس المرجع، في نفس المكان.

(4) محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس، ص72.

(5) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006، ص59، محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين: ص185 وما بعدها، محمود علي مكي: المرجع السابق، ص69-70، انظر ترجمته: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص400 وما بعدها، قال عنه روى عن سفيان الثوري والليث بن سعد، محمد بن حارث الخشني: قضاة قرطبة، تحقيق ياسر سلامة، ط1، دار الصميعي، الرياض، السعودية، 2008، ص107 وما بعدها.

شخصية يحي بن يزيد التجيبي وهو من عرب الشام تولى القضاء بالأندلس على عهد عبد الرحمن الداخل، كان من المجتهدين بآرائهم[1].

وتشير المصادر الأندلسية بما لا يدع مجالا للشك إلى مدى إقبال أهل الأندلـس على تلقي التعاليم الفقهية للإمام الأوزاعي، ويؤكد ذلك انفراد بعض الفقهاء الأندلسيين، حتى بعد غلبة مذهب مالك بالافتاء على مذهب الأوزاعي، ومنهم زهير بن مالك البلـوي (ت250هـ/864م)، والذي كان فقيها أوزاعيا على غرار ما كان عليه أهل الأندلس حتى قبل دخول بني أمية إليها، وهو آخر الأوزاعيين الأندلسيين، ممن نعرف رغم أنـه لـم ير الأوزاعي ولم يسمع منه، ظل متمسكا بالأوزاعية، لا يفتي إلا بأقوال إمام أهل الشـام دون أن يعبأ باحتجاج المالكية وعلى رأسهم عبد الملك بن حبيب، الذي كان يلومه كثيرا على ترك مذهب أهل المدينة، وكان زهير يرد عليه "حسدتني إذ انفردت بالأوزاعية دون أهل البلد"[2].

وهذه القصة تقف شاهدا على ما بلغه المذهب الشامي من أثر ونفوذ، بل إنه استطاع أن يجد تأييدا واسعا لدى أهل الأندلس منذ فترة مبكرة، حتى أن ابن الفرضي يؤكد على أن الأندلسيين جميعا كانوا يعتنقون هذا المذهب قبل أن يدخل عبد الرحمن الداخل بلاد الأندلس (سنة 138هـ/755م) ويؤسس إمارته المستقلة[3]، فإذا أضفنا إلى ذلك أن آخـر فقيه أوزاعي أندلسي توفي في منتصف القرن 3هـ/9م، أدركنا مدى ما كان يتمتع بـه هذا المذهب من نفوذ وانتشار في الأندلس، وليس أدل على ذلك من مسألة غرس الشجر في المساجد، التي كان الإمام مالك لا يجيزها، وأبى الأندلسيون إلا أن يتمسكوا بهـذه العادة عملا بالفتوى الأوزاعية، وهي قضية ستثير جدلاً بين علماء هذا المذهب وفقهاء المذهب المالكي، وليس صحيحا أن دخول مذهب الأوزاعي قد تزامن مع دخول الأمويين إلى بلاد الأندلس والقادمين من الشام حيث كان منتشرا هناك، بل قبل انتصاب حكمهم

---

(1) محمود علي مكي: المرجع السابق، ص69، قال ابن الفرضي: كان قاضيا بالأندلس وتوفي بها سنة 242هـ/856م، تاريخ علماء الأندلس، ص429، انظر أيضا: الخشني: قضاة قرطبة، ص104 وما بعدها، وكان من سكان إفريقية ثم وجهه الأمير حنظلة بن صفوان الكلبي، والي إفريقية إلى الأندلس، ص105.

(2) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص131، ابن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص100-101.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص131، محمود علي مكي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس (الحلقة الثانيـة)، ص72.

بقليل حسبما تقرره المصادر[1]. وفيما يلي جدولا بأهم أعلام المذهب الأوزاعي ممن وردت أخبارهم في المصادر الأندلسية:

اسم العالم الأوزاعي الأندلسي	نشاطه الديني والثقافي والإداري
1 - أسد بن عبد الرحمن السبئي (ت بعد سنة 150هـ/767م) في إمارة عبد الرحمن بن معاوية[2].	- يعد أول من أدخل المذهب الأوزاعي إلى الأندلس. - تولى قضاء إلبيرة على عهد عبد الرحمن بن معاوية. - كان فقيها عالما وأدرك الأوزاعي وروى عنه، وكان أفقه الناس بمسائل الجهاد.
2 - صعصعة بن سلام الشامي (ت192هـ/807م)[3].	- روى عن الإمام الأوزاعي (وتلقى عنه المذهب) وبعض تلاميذه. - اعتنى بدراسة الحديث النبوي (قيل عنه أول من أدخل الحديث إلى الأندلس). - تولى الإفتاء إبان حكم الأمير عبد الرحمن وصدرا من حكم هشام بن عبد الرحمن. - فضله في إقرار عادة غرس الأشجار في صحون المساجد، التزاما بالمذهب الأوزاعي ومخالفة لمذهب مالك. - توفي في أيام الأمير الحكم.
3 - مصعب بن عمران الهمداني، لا يوجد تاريخ وفاته[4].	- تتلمذ على الإمام الأوزاعي، ولم يتقيد بمذهبه بالمطلق. - يعد من العرب الشاميين النازلين بإشبيلية (حمص الأندلس). - تولى القضاء سنة 172هـ/788م في ظل حكم هشام بن عبد الرحمن وتميزت أحكامه بالعدل. - ترأس مجلس الشورى بمزيج من الأعضاء الأوزاعية والمالكية كصعصعة وأبي موسى الهواري وزونان والغازي بن قيس. - كان يفصل في الأحكام دون تقيد بمذهب معين أوزاعي أو مالكي أو غير ذلك.

---

(1) السلاوي: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق محمد عثمان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010، ج1، ص113، أبو سعد، المرجع السابق، ص76.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص71، ابن حارث: المصدر السابق، ص47، أبو السعد: المرجع السابق، في نفس المكان، انظر أيضا: مكي: المرجع السابق، في نفس المكان.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص168-169، انظر أيضا: ابن حارث، أخبار الفقهاء والمحدثين، ص208، يحدد وفاته سنة 201هـ/816م، محمود علي مكي: المرجع السابق، ص73، أبو السعد، نفس المرجع، ص77.

(4) الخشني: قضاة قرطبة، ص121 وما بعدها، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص397، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص61 وما بعدها.

4 – عبد الملك بن الحسن زونان (ت 232هـ/834م)[1].	- تتلمذ عن الأوزاعي - كان الأغلب عليه مذهب الأوزاعي ثم رجع إلى مذهب مالك - تولى قضاء طليطلة
5 – زهير بن مالك (ت250هـ/ 864م)[2]	- من أهل قرطبة - كان فقيها على مذهب الأوزاعي متمسكا بمذهبه
6 – الأعناقي (ت262هـ/ 875م)[3].	- كان أكثر سماعه من الشاميين - ألف كتاب فضائل الأوزاعي - دان بالمذهب المالكي في النهاية وسمع من سحنون وتوفي بتوزر.
7 – محمد بن إسحاق بن إبراهيم[4]، لم أقف له على تاريخ الوفاة.	- من أهل الأندلس، يروى عن الأوزاعي، لكنه منكر الحديث.

وفي الأخير نستخلص مما درسنا عن انتقال مذهب الأوزاعي إلى المغرب والأندلس، أنه كان له موطأ قدم بالمنطقتين في الفتوى والحديث سواء قبل عهدي الأغالبة والإمارة الأموية أو أثنائهما، ولكننا بالمقابل نلمح ذلك التباين الشديد من حيث التأثير والامتداد الزمني، إذ لم يعمر طويلا بالمغرب الأدنى، ذلك أن الذين أخذوا به من طلبة المغرب قد أدركتهم الوفاة في أواخر ق 2هـ/8م، وبعضهم في النصف الثاني من ق 3هـ/9م، وهذا يعني أنه دخل متأخرا من الناحية الزمنية وهناك ثلة من العلماء اهتموا بمذهبه لاحقا في العصر الأغلبي وهم قلة تعد على أطراف الأصابع.

والمسار الزمني للمذهب الشامي بالمغرب قصير جدا، والانتظام في مذهبه كان من قبيل التنويع الفقهي في الإفتاء توخيا للتيسير أو الهدف منه دراسة شخصية الأوزاعي كرمز للجهاد والرباط[5]، ولما كان الفتح الإسلامي قد استتب بالمغرب مع أواخر ق1هـ/7م، فلم تعد للمغاربة حاجة ماسة إلى القوانين الفقهية العسكرية التي تخصص فيها الأوزاعي.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص20-21، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص220 وما بعدها، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص244-245.

(2) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص131، ابن حارث، المصدر السابق، ص100-101.

(3) عياض: المصدر السابق، ج2، ص129.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص296.

(5) حيث درسنا سابقا تأليف علماء المغرب لفضائل ومناقب الأوزاعي كتبا، تخلد مآثره في الاستقامة والورع والجهاد.

فوجد المغاربة ضالتهم المنشودة في المذهبين المالكي والحنفي استجابة لمتطلبات حياتهم المدنية العامة على اعتبار خصوبة الفتاوى الفقهية لدى المصدرين القانونيين المدني والعراقي.

وبخلاف ذلك فإننا نلاحظ أن مذهب الأوزاعي قد شغل زمنيا فترة طويلة بالأندلس، شملت عصر الولاة وشطرا من عصر الإمارة الأموية إلى عهد هشام بن عبد الرحمن الذي أقر بجعل المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة.

كما نستشف مما سبق أيضا كثرة العلماء الذين تبنوا المذهب الأوزاعي بالأندلس بشكل خاص أو الذين جمعوا بين المذهبين الشامي والمالكي المدني معا.

في ضوء هذه الازدواجية بقيت الفتوى الأوزاعية معمولا بها لدى بعض العلماء إلى منتصف ق 3هـ/9م.

وتتفق المنطقتان في اعتمادهما للمذهب الأوزاعي ذي النزعة الحديثية والصبغة الفقهية الحربية، لفترة زمنية معينة شهدت أعمال الفتح ضد النصارى ومواجهة بعض الاضطرابات الداخلية بالأندلس على الخصوص ثم ما لبث أن تلاشى تقريبا العمل بهذا المذهب في البلدين على إثر انتقالهما إلى السيادة المذهبية المالكية.

وفي نهاية هذا المبحث نخلص إلى الأفكار التالية، فحسب رواية ابن الفرضي فإن أول من نقل مذهب الأوزاعي إلى الأندلس هو القاضي أسد بن عبد الرحمن السبئـي، وبناء على ما ذكره القاضي عياض نقلا عن ابن حزم، أن صعصعة بن سلام الشامي، هو أول من أدخل المذهب الأوزاعي وعلم الحديث إلى الأندلس، ولكن اعتمادا على تاريخ الوفاة لكليهما فإن الأرجح فيمن سبق بنقله هو "السبئي" على اعتبار أنه توفي سنة (150هـ/767م)، على حين تأخرت وفاة صعصعة إلى سنة (192هـ/807م)، ومهما كان من أمر في الاختلاف بين السبق واللحاق بينهما، فإنهما قد ساهما في نشر المذهب في زمانهما وفي المدينة التي استقرا بها، ومن بعدهما يأتي الأعلام الآخرون كمعاوية بن صالح وعمر بن شراحبيل، اللذان كانا يتداولان القضاء بقرطبة في عهد الأمير عبد الرحمن الداخل، ويضاف إليهم من أعلامه: القاضي مصعب بن عمران، أحد الرواة عن الأوزاعي والمجتهدين الرافضين للتقليد والتقيد بمذهب معين، وهي ميزة تتسم بسعة الأفق في الدراسات الفقهية بالأخذ عن مدارس مختلفة بعيدا عن غوائل التعصب المذهبي.

وقد بقي مذهب الأوزاعي سائدا في الأندلس في سلك القضاء والفتوى إلى عهد الأمير الأموي الحكم بن هشام (180-206هـ /796-821م)، حيث غاب مذهب مالك بن أنس[1]، ومنذ ذلك الحين صار مذهب الأوزاعي من الآثار التاريخية، التي كتب لها الاضمحلال في الأندلس، إلا عند بعض المجتهدين، وكان ذلك في مجال الفقه المقارن، وتعود أسباب انقراض مذهب الأوزاعي بالأندلس إلى عدة عوامل نذكر منها:

- عدم اهتمام الأتباع بنشر المذهب والدفاع عنه، كما فعل أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، فقد روي أن سعيد بن عبد العزيز، وهو من كبار أصحاب الأوزاعي "كان يعاتب أصحاب الأوزاعي فيقول لهم: مالكم لا تجتمعون؟ مالكم لا تتذاكرون؟[2]".
- عدم ملاءمة الموقع الجغرافي لموطن الإمام صاحب المذهب، لنشر مذهبه، وقد أشار المقريزي إلى هذه المسألة، وجعلها من أهم الأسباب التي عجلت بانقراض مذهب الأوزاعي، فقد كان مذهبه بعيدا عن طريق الحج، حيث يتهيأ للمذهب اتصال العلماء به في رحلاتهم إلى الحج[3].
- منافسة أتباع مالك لأتباع الأوزاعي، ومضايقتهم له، الأمر الذي دفعهم إلى التخلي عنه والانتقال إلى مذهب أهل المدينة، فقد أورد ابن الفرضي عن زهير بن مالك البلوي أنه قد تعرض إلى عتاب شديد من قبل الفقيه المالكي عبد الملك بن حبيب، ويتهمه بالانحراف عن مذهب المدينة والتمسك برأي الأوزاعي، فرد عليه البلوي: حسدتني إذ انفردت بالأوزاعية دون أهل البلد[4].

  هذا وكان عبد الملك بن الحسن زونان على مذهب الأوزاعي ثم تخلى عنه إلى مذهب مالك[5] وقد يكون تحوله المذهبي هذا تحت طائلة الضغط من طرف علماء المذهب المالكي الأندلسيين.
- لم يتَح للأوزاعية ما أتيح للمالكية والشافعية من مناصرة السلطان وأهل القرار، فقد انفرد المذهب المالكي بالقضاء والفتيا وغيرها من الأعمال الإدارية في الأندلس وكذلك في بلاد المغرب، نفس الأمر بالنسبة للمذهب الحنفي في العراق والمغرب الأغلبي[6].

---

(1) القاضي عياض: المدارك، ج1، ص26-27.

(2) مصطفى الهروس: المدرسة المالكية بالأندلس، منشورات وزارة الأوقاف، المغرب، بدون تاريخ، ص48.

(3) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص78.

(4) تاريخ علماء الأندلس، ص131.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص220 وما بعدها.

(6) مصطفى الهروس: المرجع السابق، نفس المكان، أبو سعد: المرجع السابق، ص78-79.

3 – اعتناق أهل المغرب والأندلس للمذهب المالكي

أ – حياة الإمام مالك والتعريف بمذهبه (93-179هـ/719-795م)

الإمام مالك، هو مالك بن أنس بن مالك، بن أبي عامر بن عمر بن حارث الأصبحي، يلقب بعالم المدينة، وبإمام دار الهجرة، وأمه العالية بنت شريك بن عبد الرحمن الأزدية[1].

نشأ إمام دار الهجرة في بيت علم، اشتهر أهله برواية الحديث، فجد أبيه أبو عامر صحابي جليل، وجده مالك من التابعين روى عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان والسيدة عائشة - أم المؤمنين -، وعمه نافع المكنى بأبي سهل، كان كثير العناية بالرواية، وهو من شيوخ ابن شهاب الزهري، وكان له أخ اسمه النضر عرف بطلب الحديث[2]، وهكذا اجتمع لدى الإمام مالك عاملان مساعدان على الاهتمام بالعلم، وهما أسرته العلمية ووجوده في مدينة رسول ا صلى ا عليه وسلم، وهو ما أتاح له التتلمذ على جلة العلماء، من التابعين وتابعيهم[3].

تتلمذ الإمام مالك على شيوخ كثيرين، قدرهم النووي بـ 900 (تسعمائة) شيخ، منهم ثلاثمائة (300) من التابعين وستمائة (600) من تابعي التابعين، منهم ربيعة الرأي، الذي وجهته أمه إليه، وعبد الرحمن بن هرمز – المحدث القارئ الذي روى عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري – (اعتكف عنده 7 سنوات)، ونافع مولى عبد ا بن عمر – التابعي الجليل الثقة -، وابن شهاب الزهري – الذي كان يحمل علم سعيد بن مسيب -، ويحي بن سعيد الأنصاري – قاضي المدينة - وعبد ا بن دينار، التابعي الثقة[4]، وهكذا وبعد حفظه للقرآن الكريم، ألم برواية الحديث النبوي الشريف، كما أحاط بفتاوى الصحابة والتابعين، ثم اتجه إلى فقه الرأي، الذي تلقاه عن بعض فقهاء المدينة كيحي بن سعيد وربيعة بن عبد الرحمن، وهو خلاف الرأي عند أهل العراق، مفاده:"بأن يعرف حكم مسألة غير منصوص على حكمها، بالقياس على مسألة أخرى منصوص على حكمها لاشتراكهما في العلة التي هي أمارة الحكم"، أي أساسه التوفيق بين النصوص والمصالح

---

(1) عياض: المدارك، ج1، ص107.

(2) نفس المصدر، ج1، ص119.

(3) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د. ت، ص383.

(4) أحمد الشرباصي: يسألونك في الدين والحياة، د. ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1981، مجلد 6، ص546 وما بعدها، انظر أيضا: أبو زهرة: المرجع السابق، ص385.

المختلفة دون مغالاة في استعمال الرأي[1] وبفضل تحصيله لعلوم عديدة في مجال الشرع أَخْذًا عن الأعلام الكبار في الدين، تميز بشخصيته العلمية المستقلة في شدة التحري وتدقيق النظر والتريث في الفتوى.

وقد أهلّه نبوغه العلمي لتصدر مجالس العلم مدرسا وهو ابن 17 سنة[2] بعدما شهد له أهل الفضل والعلم بالأهلية العلمية، فاختار المسجد النبوي مكانا لنشاطه العلمي، الذي قام على تدريس الحديث ثم الخوض في الفقه والمسائل، والتف حوله الطلبة الذين توافدوا عليه من كل حدب وصوب، من المشرق (الحجاز – العراق – الشام) ومصر والمغرب والأندلس، وكانت ثمرة منهجيته العلمية، ظهور التخصص في طلبته، سواء فـي الفقـه أو الحديث أو الجمع بينهما، ونتج عن ذلك ما اصطلح عليه المدرسة الحديثية والفقهية[3]، من خلال هذا يتجلى لنا أن علم الإمام مالك يتميز بإزدواجية التخصص، فهو محدث وفقيه، ويظهر هذا أيضا من خلال كتابه الموطأ.

أما تآليفه الكثيرة فإنها تدل على وفرة وغزارة منتوجه العلمي، فقد وضعت في شتى فنون العلم أشهرها في العلوم الشرعية ويأتي في صدارتها الفقه وفيما يلي أهم كتبه: كتاب الموطأ في الحديث والفقه – كتاب التفسير – تفسير غريب القرآن – رسالة في الفتوى – رسالة في الأقضية – رسالة في القدر والرد على القدرية (بعث بها إلى عبد ا بن وهب، الفقيه المصري) – كتاب المجالسات – رسالة في الوعظ إلى الخليفة هارون الرشيد – كتاب في النجوم وحساب مدار الزمان ومنازل القمر[4].

فضلا عن آرائه الفقهية التي دونها من حضر من تلاميذه في مجالسه العلمية، وهي تشكل ثروة فكرية وعلمية، ساهم في تنميتها اختلاف التخصصات وتعدد المستفتين من جميع البلدان وكثرة الطلاب[5].

---

(1) أبو زهرة: المرجع السابق، ص386-388.

(2) عياض: المصدر السابق، ج1، ص125.

(3) محمد إبراهيم أحمد علي: اصطلاح المذهب عند المالكية، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2000، ص40-43-44.

(4) عياض: المدارك، ج1، ص204، ابن فرحون: الديباج، ص75.

(5) محمد إبراهيم: المرجع السابق، ص47 وما بعدها.

أما الأصول التي بني عليها مذهبه الفقهي، فإنها تتمثل في: الأخذ بكتاب ا تعالى أولا، فإن لم يجد في القرآن الكريم نصا، اتجه إلى السنة والتي تشمل أحاديث الرسول صلى ا عليه وسلم وفتاوى الصحابة وأقضيتهم، وعمل أهل المدينة، أي ما اتفق عليه علماؤها على عمل معين، اعتبر حجة، يقدم على القياس، لأنهم أكثر دراية بالسنة النبوية لكثرة من أقام بها من الصحابة والتابعين، ثم يأتي القياس: وهو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، كما يأخذ بالاستحسان: وهو ترجيح حكـم المصلحة الجزئية حيث لا نص على حكم القياس سواء كان أو لم يكن، أما المصلحـة المرسلة: فهي المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فيؤخذ بها حيث لا نص بشرط أن يكون في الأخذ بها دفع للحرج، وأن تكون من جنس المصالح المعتبرة في الشريعة الإسلامية، لأن التمسك بالقياس حيث لا نص قد يضيق واسعا، إضافة إلى سد الذرائع، ومفادها أن ما يؤدي إلى حرام يكون حراما. وما يؤدي إلى حلال يكون حلالا، وكذلك ما يؤدي إلى مصلحة يكون مطلوبا، وما يؤدي إلى مفسدة يكون حراما[1]، وفي هذا الصدد يذكر عن ابن تيمية، أنه قال: من تدبر أصول الإسلام وقواعد الشريعة، وجد أصول مالك، وأهل المدينة أصح بالأصول والقواعد[2].

وبفضل ما حققه المذهب المالكي من ثراء في الفكر الفقهي ورواج واسع نتيجـة لكثرة طلبة الإمام مالك، ظهرت عدة مدارس ومناهج في مختلف الأمصار من العالم الإسلامي وتتمثل فيما يلي:

- مدرسة المدينة المنورة: وتمثل المدرسة الأم، والمنبع الذي انبثقت منه كل روافد المذهب، تَصدرها ثُلةٌ من العلماء كابن الماجشون ومطرف وابن دينار وغيرهم.
- المدرسة العراقية: رغم أنها وليدة مدرسة المدينة، غير أنها تأثرت بالمنهج الفقهي العراقي، وبدأ ظهور المدرسة العراقية على يد تلاميذ الإمام مالك كابن مهـدي والقعنبي، وعرفت تطورا ملحوظا في زمن القاضي إسماعيل، المشهود له ببلوغ درجة الاجتهاد.

---

(1) أبو زهرة: المرجع السابق، ص414 وما بعدها، محمد إبراهيم: المرجع السابق، ص53-56، انظر أيضا: محمد يحي بن محمد المختار الولاتي: إيصال السالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق مراد بوضاية، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2006، ص128 وما بعدها.

(2) أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي: إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقـه المالكـي، د. ط، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1983، ص22.

- المدرس المصرية: اعتمدت على سماعات عبد الرحمن بن القاسم، وما قدمه فـي المدونة من آراء الإمام مالك، وما قدمه غيره أيضا كأشهب بن عبد العزيز وعبد ا بن وهب وأصبغ بن الفرج وابن عبد الحكم، وتعتبر هذه المدرسة رائدة منهج اعتماد السنة الأثرية، جنبا إلى جنب مع الحديث.
- المدرسة المغربية: وتشمل القيروان وتونس وفاس، كانت الريادة فيها لعلي بن زياد ثم آلت إلى سحنون وعنها انبثقت مدرسة المغرب الأقصى وعاصمتها فاس والتي تأسست على يد دراس بن إسماعيل (ت357هـ/967م)، الذي يعتبر أول من أدخل مدونة سحنون إلى مدينة فاس.
- المدرسة الأندلسية: يعود الفضل إلى مؤسسها زياد بن عبد الرحمـن (شبطـون) (ت193هـ/808م)، أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس، ثم تلميذه يحي بن يحي الليثي، وتعد هذه المدرسة امتدادا لمدرسة القيروان ومصر والحجاز على السواء[1].

ب – دخول المذهب المالكي إلى المغرب والأندلس خلال عصر الولاة والإمارة الأموية

يطلق مصطلح عصر الولاة في بلاد المغرب والأندلس، أو الغرب الإسلامي، على الفترة الزمنية التي أعقبت استدعاء الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (86-96هـ/705-715م)، لموسى بن نصير – الذي كان واليا على المغرب والأندلس في نفس الحقبـة - وذلك خلال سنة (96هـ/715م)، حتى قيام الدول المستقلة عن السلطة المركزيـة (دار الخلافة) في المنطقتين[2]، أما عصر الإمارة الأموية فقد تم تحديده في الفصل التمهيدي.

وانطلاقا من هذا الاستهلال يمكننا تشخيص البعد الزمني لدخول المذهب المالكي بالمغرب الأدنى خلال عصر الولاة العباسيين، الذي يمتد مـن سنـة (132-184هـ/749-800م)، بالنظر إلى رواد المذهب الأوائل، أي قبل ابتداء عصر الدولة الأغالبة سنة (184هـ/800م). أما بالنسبة لبواكير تسربه إلى بلاد الأندلس فإنها تتزامن مع عصر الإمارة الأموية وتحديدا خلال عهد هشام الرضا بن عبد الرحمن (172-180هـ/789-796م) حسب تقديرات الكثير من الباحثين[3].

---

(1) محمد إبراهيم: المرجع السابق، صفحات 74-75-80-81.

(2) عبد العزيز فيلالي: المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، ط1، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1991، ص21.

(3) مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص169 وما بعدها، انظر: أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص111، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص269.

ومعنى هذا أنه ما كاد ينتصف القرن 2هـ/8م، حتى ألقى المذهب المالكي بظلاله على بلاد المغرب ومع أواخره بدأ دخوله إلى الأندلس، بفضل جهود طلبة وعلماء البلدين، من خلال التتلمذ على الإمام مالك أو طلابه بالحجاز ومصر وغيرهما من الأمصـار الإسلامية والمساهمة في نقل موطئه، سماعا أو مدونا.

وفيما يلي جدولا يمثل نقلة هذا المذهب والموطأ من بلاد المغرب والذين أربوا على الأربعين تلميذا وعالما.

ج – الرواة المغاربة عن الإمام مالك بن أنس

استطعنا تجميع أعدادهم من المصادر المختلفة التي أرخت لعلماء المذهب الملكي، فبلغت حسب اجتهادنا الخاص أربعة وأربعين مغربيا ممن سمع عن مالك وروى عنه موطأه ونقل حفظه لهذا المدون باتجاه وطنه.

رواة المغرب عن الإمام مالك	نشاطهم العلمي والثقافي
1 – الأقرع بن بكار النضيري[1] (لم أقف على تاريخ وفاته).	لقي مالك بن أنس وسمع منه، وهو من موالي موسى بن نصير.
2 – البهلول بن راشد[2] (ت183هـ/ 799م).	ثقة ومجتهد، سمع من مالك ومن سفيان الثوري وروى جامعه الكبير، روى عنه مسلم في سننه، كان من الفقهاء والعباد، وهو أستاذ سحنون بن سعيد.
3 – البهلول بن عمر بن صالح التجيبي[3] (ت234هـ/848م).	تتلمذ على مالك والليث، كان يشيد بنزوع مالك إلى كتاب ا عز وجل وبقدر الليث بن سعد في بلده وبسمت البهلول وبورع عبد ا بن فروخ، اتهم ببدعة خلق القرآن كان من العلماء بالفقه وراويا للحديث ثقة على حد قول الدباغ.

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص157.

(2) أبو العرب: نفس المصدر، ص126-138، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص200-201 وما بعدها، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص364 وما بعدها، انظر عن البهلول ابن راشد: عياض: المدارك، ج1، ص330 وما بعدها.

(3) أبو العرب: نفس المصدر، ص175 وما بعدها، المالكي: الرياض، ج1، ص281 وما بعدها، الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص66-68.

4 – أبو عثمان حاتم بن عثمان المعافري[1] (لم أقف على تاريخ وفاته) ويعرف بالأبزاري.	طلب العلم عن مالك وقام برحلته العلمية مع ابن غانم وهو الذي كان ينقل مسائل عبد ا بن غانم الفقهية إلى مالك.
5 – الحارث بن أسد القفصي[2] (لا يوجد تاريخ وفاته).	سمع من مالك وكان ثقة، قارئا ومستجاب الدعوة
6 – خالد بن يزيد الفارسي[3] (أبو الهيثم اللؤلؤي).	درس عن الإمام مالك وأخذ منه شيئا يسيرا، كما تتلمذ عن البهلول بن راشد وكان ثقة
7 – رباح بن ثابت الأزدي[4] (ت237هـ/851م).	سمع من مالك بالمشرق ومن ابن لهيعة بن أبي أيوب ومن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم بالمغرب، واتسمت روايته بالثقة، عرف بكثرة التضرع والدعاء والانقطاع للعبادة فكان من العباد المجتهدين والعلماء العاملين
8 – زرارة بن عبد ا [5] (ت233هـ/847م) أو (238هـ/852م).	لقي مالكًا وروى عنه، كما تتلمذ عن الليث بن سعد بمصر وعبد ا بن فروخ بالمغرب وكان ثقة، ومسكنه بسوق الزجاجين بالقيروان
9 – زكرياء بن محمد بن الحكم اللخمي (لم أقف على تاريخ وفاته) لكنه من أبناء ق2هـ/8م أوائل ق3هـ/9م، حسب القرائن في المصادر، ذكر عياض بأنه توفي سنة 206هـ/821م[6].	سمع عن الإمام مالك وكان رجلا صالحا يتميز بالثقة وكان من أهل العلم وروى عن حيوة بن شريح وكان يستفتي بالقيروان مع أسد وأبي محرز.

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص150، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص232 وما بعدها، الدباغ: المصدر السابق، ج1، ص313 وما بعدها، عياض: المصدر السابق، ج2، ص485 وما بعدها.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص290 وما بعدها، عياض: المدارك، ج2، ص490.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، ص156.

(4) أبو العرب: نفس المصدر، ص156، المالكي: الرياض، ج1، ص283، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص62-63.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، ص158، الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص65-66، انفرد المالكي بتحديد تاريخ وفاته سنة 238هـ/852م، الرياض، ج1، ص282.

(6) أبو العرب: نفس المصدر، ص169، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص238، الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص68-69، عياض: نفس المصدر، ج2، ص491-492.

أصله من مصر ثم رحل إلى القيـروان واستقـر بتونس، وكان ثقة مأمونا في الفقه، قـال عيـاض: عده ابن سفيان فيمن لقي مالكـا، ولا أراه يصـح لذلك، قال عنه محمد بن وضاح الأندلسي: كان ثقـة الثقات، ربما القصد: بشر بن يزيد الأزدي الذي هـو من طبقة عبد الرحمن بن زياد، وروايته عن مالك ممكنة زمنيا.	10 – زيد بن بشر الأزدي[1] (ت242هـ/856م).
ذكره القاضي عياض في الترتيب الأبجدي الخاص بمشاهير الرواة عن الإمام مالك ولم يترجم له ولم تذكره المصادر.	11 – سويد بن محمد القروي[2] (لم أجد تاريخ وفاته).
ذكره عياض في معجم الرواة عن مالك ولم تترجم له المصادر، زعمت المصادر روايته عن مالك والأرجح أبوه عيسى الذي روى عنه.	12 – صالح بن عبد ا القيرواني[3] (لم أجد تاريخ الوفاة).
سمع من مالك بن أنس، وكان من أهل الفضل والعبادة والاجتهاد، ثقة مأمون.	13 – صقلاب الهمذاني[4] (193هـ/808م).
ذكره عياض في معجم الرواة عن مالك كما ترجم له دون بقية المصادر ما عدا الشيرازي، سمع من مالك وابن القاسم، وكان ابن أشرس أحفظ على الرواية بشهادة سحنون.	14 – عبد الرحيم بن أشرس التونسي (لم أجد تاريخ الوفاة)[5].

(1) أبو العرب: طبقات، ص226، المالكي: الرياض، ج1، ص390-391، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص148، عياض: المدارك، ج3، ص9-10، عن بشر بن يزيد الأزدي، انظر: أبو العرب، المصدر السابق، ص183.

(2) عياض: المدارك، ج1، ص275.

(3) نفس المصدر، ج1، ص262.

(4) أبو العرب: طبقات، ص139، المالكي: الرياض، ج1، ص230، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص315، وما بعدها، عياض: المدارك، ج1، ص262.

(5) عياض: المدارك، ج1، صفحات 270-329-330، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص163.

15 – عباس بن الوليد الفارسي التونسي[1] (ت سنة 218هـ/833م).	لقي مالك بن أنس وكانت رحلته إليه مع أسد بن الفرات، كان ثقة مأمونا حافظا للحديث، حيث لقي جماعة من المحدثين وروى عنهم: سفيان بن عيينة والفضيل بن عياض، كان أحد الأئمة المعدودين والعلماء الراسخين، ذاع صيته بالمغرب والمشرق.
16 – عبد الرحمن بن الجهم الخولاني[2] (لم أجد تاريخ وفاته).	سمع من مالك بن أنس وعبد الرحمن بن زياد، ذكره عياض في معجم الرواة عن مالك
17 – عبد ا بن أبي حسان اليحصبي (ت227هـ/841م أو 226هـ/840م)[3].	روى عن الإمام مالك وهو ثقة في حديثه، من أشراف إفريقية وصاحب فقه وعلم بالتاريخ وأنساب العرب وأيامها وراوية للشعر ومن النظار، متمسك بمذهب مالك.
18 – عبد ا بن أبي غسان[4] (لم أجد تاريخ وفاته).	روى عن الإمام مالك الفقه والحديث وكان ثقة، وأغرب عنه بحديث.
19 - أبو طالب عبد ا بن عثمان الأبزاري المعافري[5] وهو أخ أبو عثمان حاتم بن عثمان.	لهما سماع من مالك بن أنس ورحلتهما كانت مع عبد ا بن غانم أي مع أخيه أبو عثمان حاتم وروى عياض أن أب طالب عبد ا بن عثمان ممن روى عن مالك.
20 – عبد ا بن فروخ الفارسي[6] (176هـ/792م).	من شيوخ أهل إفريقية، لقي مالك وسفيان الثوري كان يكاتب مالكا الذي سماه فقيه أهل المغرب كان حافظا للحديث والفقه ويميل إلى النظر والاستدلال.

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص224-225، المالكي: الرياض، ج1، ص248 وما بعدها.

(2) أبو العرب: نفس المصدر، ص157، عياض: المدارك، ج1، ص269.

(3) أبو العرب: نفس المصدر، ص155-156، المالكي: نفسه المصدر، ج1، ص284 وما بعدها، الدباغ: المعالـم، ج2، ص58-62، عياض: نفس المصدر، ج2، ص480 وما بعدها.

(4) أبو العرب: نفس المصدر، ص157، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص240.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، صفحات 150-182-183، قال عنه: كان رجلا صالحا، ثقة، سمع من مالك ومن عبد ا بن فروخ الفارسي، انظر أيضا: المالكي: نفس المصدر، ج1، ص253-254، عياض: نفس المصدر، ج2، ص485 وما بعدها.

(6) أبو العرب: نفس المصدر، ص107 وما بعدها، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص176 وما بعدها، الدبـاغ: نفـس المصدر، ج1، ص238 وما بعدها.

21 – عبد الملك بن أبي كريمة (لم أجد تاريخ الوفاة)[1].	سمع من مالك وسفيان الثوري وكان ثقة ومستجاب الدعوة صالحا وصاحب أحاديث.
22 - عبد المؤمن بن المستنير الجزري[2].	روى عن مالك وأصحابه وكان رجلا صالحا ورعا كثير الرباط وهو ثقة.
23 – علي بن يونس الليثي المدني ثم القروي[3].	سمع من مالك ومن ابن عيينة ومن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، المحدث المدني (ت182هـ/798م).
24 – عمر بن الحكم اللخمي (عدم وجود تاريخ الوفاة)[4].	روى عن الإمام مالك وعن الأوزاعي، وكان ثقة.
25 – عمر بن سمك بن حميد[5] (عدم وجود تاريخ الوفاة).	روى عن الإمام مالك وكان من أصحاب البهلول بن راشد وهو مولى موسى بن نصير.
26 – عنبسة بن خارجة الغافقي[6]. (ت210هـ/825م)	له سماع من مالك بن أنس ومن سفيان الثوري، وكان ثقة مأمونا، وسماعه عن مالك مدون كسماع عبد الرحمن بن القاسم وأشهب بن عبد العزيز، كان عالما باختلاف العلماء واتفاقهم ومستجابا، وكان عالما بالعربية والحديث والفقه.
27 – أبو القاسم الزواوي[7] (لم أقف على تاريخ الوفاة).	سمع من مالك وروى عنه الأحاديث.
28 – محمد بن الحكم[8] (لم أجد تاريخ الوفاة).	رجل صالح له سماع من مالك وابن لهيعة وحيوة بن شريح وعبد الرحمن بن زياد، كان ثقة مأمونا.

(1) أبو العرب: الطبقات، ص215-217، المالكي: الرياض، ج1، ص323-324.

(2) أبو العرب: نفس المصدر، ص197، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص291.

(3) أبو العرب: نفس المصدر، ص159، المالكي: نفس المصدر، ج1، صفحات 292-293-294.

(4) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص247، لم أقف له على ترجمة في غير الرياض للمالكي.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، ص179، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص253.

(6) أبو العرب: نفس المصدر، ص150 وما بعدها، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص241 وما بعدها، عياض: المدارك، ج2، ص486 وما بعدها.

(7) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص248.

(8) أبو العرب: نفس المصدر، ص153، عياض: المصدر السابق، ج1، ص265.

29 – أبو الخطاب بن محمد بن عبد ا الأعلى الكندي[1] (ت144هـ/761م).	روى عن مالك والليث وابن لهيعة وابن أنعم وهو من مشايخ إفريقية كان منهمكا في العبادة وكان ثقة في علمه وقد سمع منه البهلول بن راشد، ذكر أبو العرب أنه متهم باعتناق الصفرية وهو من مذاهب الخوارج ثم انتقل إلى مذهب الإباضية ثار بالمغرب (سنة 140هـ/757م) وقتله محمد بن الأشعث.
30 – أبو محرز محمد بن عبد ا بن قيس الكناني (توفي سنة 214هـ/829م)[2].	ذكر أنه من المعدودين في أصحاب مالك، ولاه إبراهيم بن الأغلب القضاء مع أسد وكانا ينزعان في الفتاوى إلى مذاهب أهل العراق واتهم أيضا بالاعتزال، كان عارفا باللغة والشعر.
31 – محمد بن يسوتا[3] (ت199هـ/814م).	أصله من البربر وهو من الرواة عن مالك وسفيان الثوري وإسماعيل بن عياش (ت181هـ/797م) محدث الشام الذي روى عن الأوزاعي، توفي بالقيروان.
32 – مطرف بن الأقرع[4] (القروي).	ذكره عياض في سياق ترتيب رواة الإمام مالك من الأمصار، أبجديا، لم تترجم له المصادر بما فيها المدارك لعياض.
33 – معاوية بن الفضل الصمادحي[5] (ت199هـ/814م).	كان معدودا من شيوخ إفريقية، روى عن مالك وعن حنظلة بن أبي سفيان وعن سفيان الثوري وعبد الرحمن بن زياد بن أنعم، قليل الحديث لكنه من قراء القرآن مع الختم، روى عنه سحنون.
34 – موسى بن عبد ا بن أبي علقة القروي[6].	ذكره عياض في عداد رواة الإمام مالك بن أنس في ترتيبه دون الترجمة له، كما لم أقف له على ذكر في بقية المصادر.

(1) أبو العرب: طبقات، ص169، المالكي: الرياض، ج1، ص251، عياض: المدارك، ج1، ص265.

(2) أبو العرب: نفس المصدر، ص166-167، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص274 وما بعدها، الدباغ: المعالم، ج2، ص29 وما بعدها.

(3) أبو العرب: نفس المصدر، ص154، عياض: ذكره في معجم الرواة عن مالك، المدارك، ج1، ص264.

(4) عياض: نفس المصدر، ج1، ص267.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، ص161، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص231-232، الدباغ: نفس المصـدر، ج1، ص317 وما بعدها.

(6) عياض: نفس المصدر، ج1، ص265.

35 – يحي بن زكرياء التجيبي[1] (عدم وجود تاريخ الوفاة).	هو ثقة صالح وروى عن مالك وقال ابن وضاح الأندلسي: لقيته بالقيروان وهو شيخ.
36 – يحي بن سلام البصري، ثم القروي (ت200هـ/815م) (له كتاب في التفسير واختيارات في الفقه)[2].	درس على 363 عالما سوى التابعين وعددهم 24، أخذ عن مالك كما روى مالك عن ابن سلام 18 حديثا مكتوبا ولا غرابة فقد كان من الحفاظ والمفسرين للقرآن الكريم وأكد الدباغ بأنه روى عن مالك والليث بن سعد وعبد ا بن أبي لهيعة وكان ثقة.
37 – يزيد بن محمد الجمحي[3] (ت212هـ/827م) استشهد بصقلية وهو غازٍ ومجاهد.	كثير الحديث وثقة، لقي مالك بن أنس وإبراهيم بن محمد المحدث المدني (ت184هـ/800م)، وسمع من أبي بكر بن عياش المحدث الكوفي كما روى عن البصريين والشاميين وأثبت الدباغ روايته عن مالك
38 – علي بن زياد العبسي[4] (ت183هـ/799م) أصله من طرابلس ثم رحل إلى تونس وأقام بها.	من أهل تونس، كان ثقة مأمونا متعبدا، بارعا في الفقه، سمع من مالك ومن سفيان الثوري والليث بن سعد وابن لهيعة، وهو أول من أدخل موطأ مالك إلى بلاد المغرب وهو أول من أدخل جامع سفيان الثوري أيضا، وعنه تتلمذ سحنون.
39 – عبد ا بن غانم الرعيني[5] (ت190هـ/805م).	كان ثبتا وثقة، سمع من مالك وكان يكاتبه في الفقه، وسماعه مدون، وتتلمذ على سفيان الثوري ولقي أبا يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة، حيث كان يقرأ كتبه كل جمعة بالقيروان، كان قاضيا.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص491-492، المالكي: الرياض، ج1، ص240، الدباغ: المعالم، ج1، ص321.

(2) أبو العرب: طبقات، ص111، وما بعدها، قال عنه: لقي غير واحد من التابعين دون أن يذكر روايته عن مالك، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص188 وما بعدها، الدباغ: نفس المصدر، ج1، ص321 وما بعدها.

(3) أبو العرب: نفس المصدر، ص168، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص239 وما بعدها، الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص69 وما بعدها.

(4) أبو العرب: نفس المصدر، ص220 وما بعدها، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص234 وما بعدها، عياض: نفس المصدر، ج1، ص326 وما بعدها، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص143.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، ص116 وما بعدها، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص215 وما بعدها، الدباغ: نفس المصدر، ج1، ص288 وما بعدها، عياض: نفس المصدر، ج1، ص316 وما بعدها، الشيرازي: نفس المصدر، ص143.

40 – أسد بن الفرات[1] (ت214هـ/829م).	أصله من خراسان من نيسابور، علم القرآن فـي وادي مجردة، ثم طلب العلم عن علي بـن زيـاد، رحل إلى المشرق فسمع من مالك موطأه، ولقي أبا يوسف القاضي الحنفي بالعراق له كتاب الأسدية في الفقه، اعتمادا على أستاذه المصري عبد الرحمن بن القاسم.
41 – محمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي[2] ثم القروي وفي روايته في الموطأ جامع الجامع وليس عند غيره.	سمع من مالك موطأه وله دراية بالحديث، وسماعه عن مالك 3 أجزاء كما روى عن الليث بن سعد وعنه تلقى محمد بن وضاح الأندلسي ما درسه عن الليث ومعروف عنه الثقة.
42 – أبو شجرة عيسى بن عبد ا المعافري[3]، الأندلسي ثم التونسي (ت232هـ/846م).	ذكره عياض في سلسلة الرواة عن مالك، وهو عيسى المعافري أبو شجرة أصله أندلسي ونزل بتونس، وكان ممن روى عن مالك بن أنس والليث بن سعد، كان صالحا وثقة وروى عنه يحي بن عمر الأندلسي، ثم القيرواني.
43 – خلف بن جرير بن فضالة القروي[4].	ذكره عياض في قائمة الرواة المغاربة عن الإمام مالك في ترتيبه الأول، وذكر عنه أبو العرب بأنه سمع من رجال بن وهب (شيوخه) وعده من الثقاة.

نستنتج من خلال الجدول أن دخول المذهب المالكي إلى بلاد المغرب قد تم خلال عصر الولاة[5]، وساهم في إدخاله مجموعة من الطلبة بلغوا أكثر من أربعين، بعد التقائهم بالإمام مالك واستيعابهم قواعد مذهبه بفضل الدراسة عنه.

---

(1) أبو العرب: طبقات، ص163 وما بعدها، المالكي: الرياض، ج1، ص254 وما بعدها، الدباغ: المعالم، ج2، ص3 وما بعدها، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص146، عياض: المدارك، ج2، ص465 وما بعدها.

(2) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص290 وما بعدها، عياض: نفس المصدر، ج2، ص490 وما بعدها.

(3) عياض: نفس المصدر، ج1، ص275، انظر ترجمته المفصلة، ج3، ص12 وما بعدها.

(4) عياض: نفس المصدر، ج1، ص260، أبو العرب: نفس المصدر، ص156.

(5) عياض، مقدمة المدارك، ج1، ص54، انظر أيضا: أحمد تيمور باشا: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها، د. ط، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1925، ص21، في حين يرى ألفرد بل بأن ظهوره في إفريقية يعود إلى عصر الأغالبة، وهو رأي لا يستقيم مع الحقائق التاريخية: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص127.

على أننا يجب أن نميز منهم ستة، لم يكتفوا بالتتلمذ عنه، بل عمدوا إلى تدوين موطئه ونقله إلى بلاد المغرب وهم على التوالي، علي بن زياد التونسي (ت183هـ/799م) وعبد ا بن غانم الرعيني (ت190هـ/805م)، وأسد بن الفرات (ت214هـ/829م)، ومحمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي (لم أجد له تاريخ الوفاة)، وعيسى بن شجرة التونسي (ت232هـ/846م) وخلف بن جرير بن فضالة القروي(1).

ومن هؤلاء الستة، يأتي علي بن زياد في الصدارة، فهو أول من أدخل موطأ الإمام مالك إلى بلاد المغرب(2)، بالإضافة إلى جهوده في التدريس والإفتاء والتأليف، إذ له كتاب على المذهب المالكي، سماه "خَير من زنته" وهو في البيوع(3)، وكانت ثمرة هذا النشاط كثرة الطلبة الذين تكونوا عليه وحملوا مشعل المذهب من بعده وعلى رأسهم سحنون بن سعيد فهو بذلك باذر نواة مدرسة المذهب المالكي في المغرب(4).

غير أن المستقرئ للمصادر يكتشف وجود شخصيات علمية مغربية أخرى، لا يقل دورها عما بذله علي بن زياد في بث المذهب المالكي ببلاد المغرب، منها: أبو خارجة عنبسة بن خارجة الغافقي (ت220هـ/835م)، فهو أول من اجتمع بالإمام مالك وله سماع مدون عنه(5) كما كان يتميز بالاجتهاد، حيث كان عالما باختلاف العلماء(6). ونذكر كذلك شخصية البهلول بن راشد (ت183هـ/799م)، الذي سمع من مالك وألف ديوانا في الفقه والغالب عليه مذهب مالك(7)، وهذا عبد ا بن فروخ (ت175هـ/791م)، لم يدخر وسعا في التعريف بمذهب أهل المدينة من خلال تتلمذه عن الإمام مالك وتواصله مع أستاذه

---

(1) عياض، تراجم أغلبية، ص259.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص234، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، المكتبة الوطنية، الرباط، المغرب، الرقم 3928د، ورقة 21-30-31-47-48.

(3) الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، 1997، ص143، ويرى ابن فرحون أن لعلي بن زياد ثلاثة كتب مستقلة عن الموطأ الذي نقله، وهي في البيوع والنكاح والطلاق، الديباج المذهب، ص292.

(4) محمد البهلي النيال، المذاهب في إفريقية وتغلب المذهبين المالكي والحنفي على غيرهما، مجلة الندوة، ع5، تونس 1955، ص10.

(5) محمود بن محمد بن الحاج محمد السيالة: مناقب أبي عنبسة خارجة عنبسة الغافقي، مخطوط، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم 19269، ورقة 3 ظ، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 45.

(6) عياض: التراجم، ص78، ابن فرحون: الديباج، ص270، مؤلف مجهول: المصدر السابق، ورقة 45.

(7) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص201، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 22.

وهو بالمغرب عن طريق المراسلة، حتى سماه شيخه بفقيه أهل المغرب إذ كان يميل إلى النظر والاستدلال، ويجيب في المسألة الواحدة بالأقاويل المختلفة[1].

ولكننا بالمقابل علينا أن نعترف بأن المذهب المالكي في المغرب الأدنى، خـلال هذه المرحلة لم يشهد انتشارا واسعا لعدة اعتبارات، أولها أخذ الرعيل الأول من علماء المالكية بعدة مذاهب، فهذا البهلول بن راشد وعنبسة بن خارجة الغافقي، كلاهما قد مال إلى قول سفيان الثوري[2]، وهناك من العلماء الذين تميزوا بالازدواجية المذهبية في هذه المرحلة، فجمعوا بين المذهبين المالكي والحنفي كما هو الحال بالنسبة لعبد ا بن فروخ وعبد ا بن غانم وأسد بن الفرات[3]، بل إن علي بن زياد نفسه – مؤسس المدرسة المالكية بالمغرب - يعتبر أول من أدخل جامع سفيان الثوري[4]، ولما عرف به من شدة الضبـط للعلم والتبحر في الفقه، فإنه خالف أستاذه مالك في عدة مسائل فقهية، مما يدل على اجتهاده وترجيحه لأقوال العلماء المختلفة[5].

ولعل هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى التساؤل عن ماهية عدم انتشار المذهب المالكي بإفريقية على يد علي بن زياد رغم باكورة نقله للموطأ في غضون سنة 150هـ/767م[6]، معللين ذلك بأسباب ثلاثة: أولها تأثره بالمنهج العراقي في روايته للموطأ على اعتبار أنه بعد الحجاز قد زار العراق، وثانيها: أن أصله من عجم طرابلس في وقت يفضل فيه عرب إفريقية شيخا عربيا، وثالثها: أن ابن زياد فضل الإقامة بمدينة تونـس بدلا من القيروان[7]، التي كانت عاصمة إفريقية وقرارة العلم والعلماء، وهي مبررات يمكن اعتمادها في تفسير هذه الظاهرة باستثناء العامل العرقي الذي لا يمكن استساغتـه، إذ كيف نفسر انتشار المذهب المالكي في فترة الولاة والدويلات على يد الأعاجم من أمثال

(1) أبو العرب: الطبقات، ص107، المالكي: الرياض، ج1، ص177، محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص41، مؤلف مجهول: فقهاء المالكية، ورقة 17.

(2) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص201، محمد السيالة: مناقب أبي عنبسة، مخطوط، ورقة 3 ظ.

(3) عياض: التراجم، ص41، الدباغ: المعالم، ج1، ص288، نفس المصدر، ج2، ص18.

(4) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص234، عياض: نفس المصدر، ص22.

(5) علي بن زياد: موطأ الإمام مالك، قطعة منه رواية علي بن زياد، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1982، صفحات 147-148-150-196-197.

(6) محمد الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي، تونس، د. ت، ص25.

(7) نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف ق 5هـ/11م، ط1، منشورات تبر الزمان، تونس، 2004، ص40 وما بعدها.

عبد ا بن فروخ الفارسي الأصل وأسد بن الفرات الخرساني وعيسى بن مسكين الإفريقي، فالإسلام قد قضى على النعرات القبلية وإن وجدت العصبية العربية في بعض الفترات من التاريخ الإسلامي ببلاد المغرب فإنها قد اقتصرت على المناصب الإدارية والعسكرية ولم تمتد إلى القضايا العلمية والدينية.

ونستطيع أن نضيف سببا آخر نقدر أنه لم يشجع على ذيوع مذهب أهل المدينة خلال عصر الولاة، يكمن في انتساب الكثير من المغاربة الذين درسوا عن الإمام مالك إلى فئة العباد والزهاد، وهم أقرب إلى الصالحين منهم إلى العلماء ومن هؤلاء نذكر البهلول بن راشد وشقران بن علي الهمذاني وصقلاب بن زياد وأبو خالد عبد الخالق وإسماعيل بن رباح الجزري وعنبسة بن خارجة الغافقي[1].

تلك هي أهم العوامل التي تضافرت ولم تؤد إلى تحقيق الغلبة المذهبية المالكية رغم الجهود التي لا تنكر في محاولة نشره وتثبيته، وهو ما أفسح المجال للمذهب الحنفي كي يستأثر بالأهمية لدى أهل المغرب خلال هذه المرحلة.

د – رواة الأندلس عن الإمام مالك

حادت الأندلس عن المذهب الأوزاعي وانحازت مع إفريقية إلى المذهب الحجازي لأسباب كثيرة، سنتعرض لها لاحقا، ولم يكن من السهل على السلطة الأموية الحاكمة العدول عما يسمى في المصطلح الأندلسي "بالتقليد الشامي"، حتى في الجانب الديني، والانتقال إلى البيئة المدنية كقاعدة للتمذهب الجديد بمذهب إمام دار الهجرة، مالك بن أنس لولا أن تواترت جملة من العوامل الداخلية والخارجية الملائمة.

وعلى غرار المغاربة، شد طلبة الأندلس الرحال إلى المدينة المنورة للاغتراف من معين المذهب المالكي بواسطة الدراسة عن مؤسسه والانتفاع بمصدره الفقهي "الموطأ"، وفيما يلي جدولا يمثل الرعيل الأول من طلبة الإمام مالك الأندلسيين، حسبما جمعناه من مختلف المصادر:

---

(1) أبو العرب: الطبقات، صفحات 139-140-145-150.

أعلام المذهب المالكي الأوائل في الأندلس	نشاطهم الديني والثقافي
1 - سعيد بن عبدوس الطليطلي (ت180هـ/796م)[1].	لقي مالكا وسمع منه الموطأ، وأصبح فقهيا وولي قضاء طليطلة، وهو الذي أجار يحي بن يحي الليثي عند فراره من قرطبة في أعقاب محنة أهل الربض وأمنه من الحكم بن هشام.
2 – الغازي بن قيس القرطبي (ت199هـ/814م أو 203هـ/818م)[2].	رحل قديما فسمع من مالك الموطأ وهو أول من أدخل موطأ مالك وقراءة نافع الأندلس، شهد مالكا وهو يؤلف الموطأ محدث وفقيه عالم بالمسائل ومقرئ حيث كان إمام الناس بقرطبة في القراءة.
3 – زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون القرطبي (ت204هـ/819م) أو (212هـ/827م) أو (199هـ/814م)[3].	سمع من مالك الموطأ، ويعتبر من أول المدخلين له إلى الأندلس، كما أدخل إليها علم السنن ومسائل الحلال والحرام ووجوه الفقه والأحكام، وله مدون فقهي يمثل خلاصة دراسته عن أستاذه، ألف كتاب الجامع أيضا.
4 – سعيد بن أبي هند الطليطلي (ت200هـ/815م) الأصل، القرطبي الموطن[4].	لقي الإمام مالك بن أنس، وكان يسميه "الحكيم"، شغل منصب الوزارة والقضاء في قرطبة.
5 – يحي بن مضر القيسى أو اليحصبي (ت202هـ/816م) من أهل قرطبة[5].	سمع من مالك بن أنس ومن سفيان الثوري، كان فقيها صاحب رأي واجتهاد، شارك مع الفقهاء والعلماء والصلحاء في ثورة الربض ضد الحكم بن هشام وكان ضمن شهدائها 72 من الفقهاء وأهل الصلاح.
6 – قرعوس بن العباس القرطبي (ت220هـ/835 م) من أهل قرطبة[6].	له رحلة إلى المشرق سمع خلالها من مالك موطأه ومن سفيان الثوري كان من ثوار الربض ثم استفاد من العفو لما روى للأمير الحكم بن هشام موقف الإمام مالك المناهض للخروج عن الحاكم: سلطان جائر لـ 70 سنة خير من أمة سائبة ساعة من نهار.

(1) عياض: المدارك، ج1، ص347، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص160.

(2) عياض: المصدر السابق، ج1، ص347-348، محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص63.

(3) عياض: المصدر السابق، ج1، ص349 وما بعدها، ابن مخلوف: نفس المرجع، ص63، الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص143، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص131-132، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 24.

(4) عياض: المصدر السابق، ج1، ص353-354، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص159.

(5) عياض: المصدر السابق ، ج1، ص355-356.

(6) عياض: نفس المصدر، ج1، ص492-493، الشيرازي، نفس المصدر، ص143.

7 – محمد بن سعيد بن بشير بن شراحبيل القاضي (ت198هـ/813م أو 210هـ/825م) من أهل قرطبة[1].	روى عن مالك موطأه، ولي القضاء بقرطبة وكان عادلا في أحكامه مستشيرا لفقهاء عصره كابن حبيب وزونان والغازي.
8 – طالوت بن عبد الجبار المعافري (لم أقف له على تاريخ وفاته) من أهل قرطبة[2].	كان ممن أخذ عن مالك بن أنس وكان من أعلام فقهاء قرطبة المشاركين في ثورة الربض، ثم عفى عنه الحكم بن هشام.
9 – عبد الرحمن بن موسى الهواري من أهل أستجة[3].	رحل إلى المشرق على عهد الأمير عبد الرحمن بن معاوية، فلقي مالك بن أنس، كان حافظا للفقه والتفسير والقراءة، تولى القضاء في حكم عبد الرحمن والحكم بن هشام، فَقَدَ كتبه في البحر فقال: "ذهب الخرج وبقيت الدرج (ما حفظ في صدره)".
10 – عبد الرحمن بن عبيد ا ، من أهل الأشبونة ويتردد على قرطبة[4].	سمع من مالك موطأه.
11 – حسان وحفص ابنا عبد السلام السلمي من أهل سرقسطة[5].	رحلا إلى المدينة وتتلمذا عن مالك ورويا عنه الموطأ، وكانت مدة الدراسة للأخ حفص 7 أعوام نال خلالها منزلة رفيعة عند شيخه، وله حظوة لدى الأمير الحكم (إمام الصلاة في رمضان).
12 – محمد بن يحي السبئي (ت سنة 280هـ/ 893م) من أهل قرطبة المعروف بفطيس[6].	روى عن مالك بن أنس الموطأ، وكان مشاورا في قضاء محمد بن بشير.
13 – داود بن جعفر بن الصغير من أهل قرطبة[7].	سمع من مالك وتلاميذه المصريين (ابن وهب وابن القاسم) وكان يميل إلى الحديث.

(1) عياض: المصدر السابق، ج1، ص493 وما بعدها، ابن مخلوف: شجرة النور، ص63، مؤلف مجهـول: طبقـات الفقهاء المالكية، ورقة 29-30.

(2) نفس المصدر: ج1، ص505-507.

(3) نفسه، ج1، ص507-508.

(4) نفسه، ج1، ص508.

(5) نفسه، ج1، ص509، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص116-118.

(6) نفسه، ج1، ص509-510، ابن الفرضي، نفس المصدر، ص294-295.

(7) نفسه، ج1، ص510-511، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص142.

14 – يحي بن يحي الليثي، قرطبي وأصله بربري من مصمودة طنجة (ت234هـ/848م)[1].	رحل للحج وسمع مالكا لما إلتقاه سنة 179هـ/795م قبل وفاته وله رحلة ثانية لقي فيها أصحاب شيخه كابن القاسم وعبد ا بن وهب، درس الموطأ مرتين عن أستاذه شبطون بالأندلس ثم عن الإمام مالك بالمدينة والذي سماه بالعاقل.
15 – شبطون بن عبد ا الأنصاري الطليطلي (ت212هـ/827م)[2].	من الرواة عن مالك كما سمع عنه موطأه.

نستنتج من خلال الجدول السابق، جملة من الأفكار عن مقدمات دخول المذهب المالكي إلى الأندلس على يد ثلة من طلبة العلم الذين شدوا المطايا إلى المدينة المنورة ليحظوا هناك بشرف التتلمذ عن الإمام مالك.

وقد بلغ عدد رواة العلم عن الإمام مالك من الأندلسيين 16 راويا حسب القاضي عياض في مداركه، وكأقصى تقدير يصلون إلى 18 طالبا، عندما أضاف لنا ابن الفرضي تلميذين درسا عن إمام دار الهجرة وهما: عامر المعلم القرطبي، أحد أساتذة عيسى بن دينار والأعناقي وهما من أشهر فقهاء المالكية بالأندلس، وسنتناولهما بالدراسة لاحقا، بالإضافة إلى طالب بن عصمة الأندلسي، وكلاهما يرويان عن الإمام مالك[3].

في حين لم يقدر عددهم ابن مخلوف سوى بأربعة ممن سمعوا عن مالك موطأه وهذا يجافي الحقيقة[4]، فقد سايره في الخطأ قبله، الشيرازي، عند ما لم يذكر منهم إلا ثلاثة وهم شبطون وقرعوس ويحي بن يحي[5]. بينما قرر الباحث نجم الدين الهنتاتي بقوله: "ربما تجاوز عدد الأندلسيين الذين سمعوا من مالك 12 رجلا"، دون أن يحدد العدد بدقة[6]. والرقم كما يظهر يأتي دون الحقائق المدونة في المصادر، ومن جهته يرى ميمون باريش أن أبرز الطلبة الأندلسيين الذين تتلمذوا عن الإمام مالك خمسة يضيف إلى ما ذكره

(1) عياض: المدارك، ج1، ص534 وما بعدها، ابن مخلوف: شجرة النور، ص63، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص143، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 59.

(2) عياض: المصدر السابق، ج1، ص509، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص166.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص208-210.

(4) وهم زياد بن عبد الرحمن، والغازي بن قيس ومحمد بن بشير القاضي ويحي بن يحي الليثي، شجرة النور، ص63.

(5) الشيرازي: نفس المصدر، ص143.

(6) المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص37.

ما ذكره الشيرازي، الغازي بن قيس وابن بشير القاضي وعيسى بن دينار[1]، فهو إن قصد أهمهم أصاب، ولكننا نسجل عليه هفوة ظاهرة، تتمثل في شخصية عيسى بن دينار التي – وإن عدت من أنصار المذهب المالكي وأبرز أتباعه في الأندلس - إلا أنها لم تدرك مالكا ولم ترو عنه وهذا مؤكد[2].

وإلى مثل هذا يشير الباحث د. محسن جمال الدين (كلية الآداب بجامعة بغداد) في سياق حديثه عن الأندلسيين الأوائل من حملة الثقافة المشرقية، بأن عهد عبد الرحمن الداخل قد تميز بعودة طلبة الأندلس من المشرق وخاصة من حملة مذهب الإمام مالك وكتابه الموطأ، ومنهم: الغازي بن قيس وأبو موسى الهواري وعبد الملك بن حبيب ويحي بن يحي الليثي وزياد بن عبد الرحمن، وكلهم من العلماء الكبار الذين يمثلون الجيل الأول من أهل الثقافة الأندلسية[3].

ونحن من جهتنا نؤيد هذا الرأي على اعتبار أن هذه العصبة تمثل الرعيل الأول من نقلة المذهب المالكي إلى الأندلس، ولكننا لا نتفق معه كلية لكون بعضهم قد عاصر عهد هشام الرضا، ولم يدرس عن الإمام مالك مباشرة مثل عبد الملك بن حبيب بالإضافة إلى أنه أسقط العدد الكثير منهم[4].

وبعد مناقشة عدد تلامذة الإمام مالك الأندلسيين، يتضح أنهم أقل من نظرائهـم المغاربة في عصر الإمارة الأموية والأغالبة الذين وصلوا إلى 43 تلميذا.

والمؤكد أيضا أن رحلة الطلبة المغاربة إلى المدينة ونقلهم للموطأ كانت أبكر زمنيا فالرعيل الأول منهم قد مات بين 175-183هـ/791-799م، بينما أقدمهم هجرة إلى الحجاز من الطلبة الأندلسيين - حسب تواريخ الوفيات - تتحدد فترتهم بين سنوات (180-198-199-200-204هـ/796-813-814-815-819م)، وإذا كان للمغاربة قصب السبق في الالتقاء بالإمام مالك مثل عبد ا بن فروخ (ت175هـ/791م)، فإن الكثير من الأندلسيين

---

(1) نشأة المذاهب الفقهية وتطورها في الأندلس والمغرب الكبير، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع15، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، 2000، ص74.

(2) ابن مخلوف، شجرة النور، ص64.

(3) العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، ع31، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، المغرب، 1984، ص173.

(4) يؤكد ابن مخلوف والشيرازي أن عبد الملك بن حبيب ورغم مكانته العلمية، إلا أنه لم يأخذ عن مالك بل عن تلاميذه من أمثال ابن الماجشون ومطرف، شجرة النور، ص75، طبقات الفقهاء، ص152.

قد تزامن تتلمذهم على الإمام مالك مع أقرانهم المغاربة نذكر على سبيل المثال سعيد بن عبدوس الطليطلي (ت180هـ/796م) الذي من المرجح أنه قد اشترك في الدراسة بالمدينة مع علي بن زياد (ت183هـ/799م) والبهلول بن راشد (183هـ/799م).

وتبقى الإشكالية بين الطرفين المغربي والأندلسي مطروحة في عدد الذين نقلوا موطأ الإمام مالك إلى بلدانهما، فالمصادر تذكر من المغاربة ستة هم علي بن زياد وعبـد ا بن غانم وأسد بن فرات وابن معاوية الحضرمي الطرابلسي وعيسى بن شجرة التونسي وخاف بن جرير بن فضالة القروي[1] ومن الأندلسيين تؤكد على اثنين منهم، الغازي بن قيس (ت199هـ/814م) وهو أول من أدخل موطأ مالك إلى بلاد الأندلس، ثم يليه زياد بن عبد الرحمن (ت204هـ/819م)، دون أن ننسى موطأ يحي بن يحي الليثي وهو أكثر الروايات ترجيحا عن الإمام مالك[2].

وحسب نظري فالطلبة الذين نقلوا الموطآت من المغاربة والأندلسيين يفوق هذا العدد بكثير، إذ لا يعقل أن يكتفوا بدراسة موطأ الإمام مالك بالسماع دون تدوينه ونقله إلى أوطانهم وخصوصا أن المصادر تؤكد بوضوح دراسة هذا المصدر الفقهي عن شيخهم[3].

ونستنتج من هنا كثرة الطلبة من البلدين الذين تزامنوا بالهجرة إلى الحجـاز ودراستهم المشتركة عن الإمام مالك وتلقيهم لموطئه عنه وخصوصا ممن كانت وفاتهم في أواخر ق 2هـ/8م وأوائل ق 3هـ/9م، مما يؤشر على حدوث الملازمة والتفاعل في التتلمذ والنقاش والتدوين، ومن أولئك الطلبة العلماء نذكر: صقلاب بن زياد الهمذانـي القيرواني (ت193هـ/808م)، وعنبسة بن خارجة الغافقي (ت210هـ/825م) وعبد ا بن غانم (ت190هـ/805م) وأسد بن الفرات (ت214هـ/828م) وهؤلاء من المغاربة أما الذين تزامنوا معهم في الدراسة من الأندلسيين نذكر: محمد بن بشير القاضي (ت198هـ/813م) والغازي بن قيس (ت199هـ/814م) وسعيد بن أبي هند (ت200هـ/815م)، ويحي بن مضر القيسي (ت202هـ/817م).

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص107 وما بعدها، عياض: المدارك، ج1، ص259.

(2) عياض: نفس المصدر، ج1، ص347-349.

(3) عد إلى الجداول وتأكد من الصيغة التي توضح روايتهم عن مالك وموطئه، انظر بهذا الخصوص أيضا: الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية وعلاقاتها بالخلافة العباسية (184-296هـ/800-908م)، رسالة ماجستير، تحت إشراف د.عبد العزيز فيلالي، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 2002/2001، صفحات 54-156-157.

ويستفاد مما سبق أن طلبة الأندلس من رواد العلم الأوائل على المذهب المالكي، كانوا يتمتعون برصيد علمي لا يستهان به، سهل لهم عملية الاستيعاب الثقافي في طور التتلمذ، فكان تحصيلهم العلمي في العلوم الدينية خصبا، وسرعان ما أثمر حيال عودتهم إلى وطنهم بتصدرهم للتدريس بعد أن أصبحوا فقهاء مجتهدين في فترة مبكرة جدا كسعيد بن عبدوس والغازي بن قيس وشبطون ويحي بن يحي الليثي، مما جعلهم يتبوؤون مناصب عالية كالقضاء (محمد بن بشير مثلا) والاستشارة الفقهية (محمد بن يحي السبئي نموذجا)، بل تقلد بعضهم منصب الوزارة (سعيد بن أبي هند مثلا)، كل ذلك بفضل أهليتهم العلمية، فهذا الغازي بن قيس كان فقيها ومحدثا ومقرئا (أول من أدخل قراءة نافع إلى الأندلس)، وكذلك زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون، انتصب للتأليف فوضع كتاب الجامع ولا ننسى أن موطأ يحي بن يحي الليثي أصبح قانونا فقهيا معتمدا، وكمحصلة لنشاط وجهود هؤلاء العلماء الأوائل تم اعتماد المذهب المالكي في ظل دولة الإمارة الأموية بالأندلس كمرجعية قانونية رسمية مقابل التخلي عن المذهب الأوزاعي بصورة نهائية إلا في بعض القضايا الفقهية الفرعية، وسنأتي إلى دور السلطة الحاكمة في تبني هذا المذهب وترسيمه فيما يتلو من البحث، كل هذا قد حدث في طور التشكل المذهبي المالكي فقط، وسيليه الحديث عن طور الانتشار في المغرب والأندلس.

4 – انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس

نتناول في هذا المبحث طور انتشار المذهب المالكي في المغرب الأدنى خلال العصر الأغلبي وفي بلاد الأندلس خلال عصر الإمارة الأموية وبوجه خاص نركز على الفترة التي حكم فيها الأمير هشام بن عبد الرحمن أو هشام الرضا (172-180هـ/789-796م)، وما تلاها إلى غاية عصر اضمحلال الإمارة.

وقبل الولوج في الدراسة التفصيلية يجدر بنا التنويه إلى أن المرحلة السابقة، ولو لم تشهد اكتمال السيادة للمذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، فإنها بالنسبة للأندلس قد عرفت اعتماد هذا المذهب بشكل رسمي في عصر الأمير هشام الرضا، وعليه فيمكن تسمية المرحلة الجديدة بعصر النفوذ والازدياد في الانتشار بكثرة علماء المالكية، وبداية التصانيف الفقهية في هذا المجال واعتمادها كمرجعيات قانونية بالإضافة إلى التعمق في دراسة المذهب المالكي من خلال الاغتراف من مختلف المدارس التي غصت بتلامذة الإمام مالك، الحجازية والمصرية والقيروانية.

أ – أعلام المذهب المالكي في المغرب الإسلامي خلال العصر الأغلبي

أعلام المذهب المالكي في العصر الأغلبي	نشاطهم الديني والثقافي والإداري
1 – عبد ا بن غانم الرعيني (ت190هـ/805م)[1].	- دون خلاصة سماعه عن الإمام مالك (عرض عليه المصاهرة ولم تتم). - الاسترشاد بأجوبة الإمام مالك من خلال مستشاره حاتم بن عثمان. - استكتاب أعلام المالكية بالمدينة كابن كنانة (ت186هـ/802م). - تولى منصب القضاء في عهد الأمير إبراهيم بن الأغاب بعهد بن هارون الرشيد.
2 – أسد بن الفرات (ت204هـ/828م)[2].	- التقاؤه بالإمام مالك وسماعه للموطأ عنه شخصيا. - درس أبو يوسف القاضي الموطأ عن أسد. - استكماله لدراسة المذهب المالكي عن أعلامه المصريين ومنهم عبد الرحمن بن القاسم. - أدخل الموطأ إلى القيروان وتصدر للتدريس بالمسجد الجامع ألف في الفقه كتابه "الأسدية".
3 – سحنون بن سعيد التنوخي (ت240هـ/854م)[3].	- أخذ المذهب المالكي بالقيروان وتونس عن أعلامه: البهلول بن راشد وعلي بن زياد وأسد بن الفرات. - له رحلة أولى إلى المشرق سنة (178هـ/794م) تتلمذ عن أعلام مصر المالكيين (عبد الرحمن بن القاسم) ولم يلتق بالإمام مالك لعوزه المادي عن الهجرة إلى الحجاز. - له رحلة ثانية سنة (188هـ/803م)، استكمل فيها دراسته عن ابن القاسم وابن وهب وأشهب وعبد ا بن عبد الحكم بمصر ثم واصل تعليمه على أعلام الحجاز المالكين: عبد ا بن نافع الصائغ ومطرف بن عبد ا وعبد الملك بن عبد العزيز الماجشون. - صنف كتاب المدونة في الفقه المالكي بعد تنقيح الأسدية. - تصدر التدريس بالقيروان بعد عودته إليها سنة (191هـ/806م) - تولى قضاء القيروان لمدة 6 سنوات (234-240هـ/848-854م).

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص10-12، الدباغ: المعالم، ج1، ص288، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص143، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 30-31.

(2) ابن فرحون: الديباج، ص161، محمد شيت خطاب: أسد بن الفرات، مجلة العربي، ع104، وزارة الإرشاد، الكويت، 1967، ص104-109، عياض: التراجم، ص53، المالكي: الرياض، ج1، ص255-261، الدباغ: المعالم، ج2، ص11-12-13.

(3) ابن مخلوف: شجرة النور، ص69، الدباغ: المعالم، ج2، ص78-79، عياض: التراجم، ص87-88، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 71-72، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص347.

Vonderheyden :la berberie orientale sous la dynastie des benou L'aghlab, librairie orientaliste, Paris, 1927, p137.

وانظر أيضا: عبد الستار أحمد فراج، سحنون لم يخش في ا لومة لائم، مجلة العربي، ع16، الكويت، 1976، ص7.

Georges Marçais: La berberie musulmane et l'orient au moyen age, édition Oubier Montaigne, Paris, 1946, p92.

4 – محمد بن سحنـون (ت256هـ/869م)[1].	- تتلمذ على والده سحنون. - كان مجتهدا في الفقه المالكي. - برز في الرد على المذاهب الأخرى والمناظرة. - له كتاب الأجوبة منسوب إليه وبرع في التأليف.
5 – عبد ا بن سهل القبرياني (ت248هـ/862م)[2].	- تتلمذ على يد أسد بن الفرات وسحنون. - كان عالما بالمذهب المالكي بارعا في الفقه وفقيه البدن أيضا (أي طبيب تقليدي). - من أهل القيروان وأصله من العجم.
6 – محمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت265هـ/881م)[3].	- أحد أبرز تلامذة الإمام سحنون. - من أشهر أعلام المذهب المالكي في القيروان مع محمد ابن سحنون في عصره. - عرف بالاجتهاد الفقهي واختلافاته. - له كتاب العبدوسية في الفقه المالكي.
7 – عبد ا بن طالب القاضي (ت275هـ/888م)[4].	- تتلمذ على يد سحنون بن سعيد. - درس في مصر على محمد بن عبد الحكم. - كان جيد المناظرة وكثير التأليف، مثل كتاب الرد على من خالف مالكا – من الكوفيين - كتاب الرد على الشافعي. - تولى منصب القضاء.
8 – عيسى بن مسكين (ت295هـ/907م)[5].	- تخرج على يد الإمام سحنون. - كان فقيها بارزا على المذهب المالكي. - كثير التأليف في الفقه (آداب الوكلاء). - تقلّد منصب القضاء.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص104 وما بعدها، الدباغ: المعالم، ج2، صفحات 158-170-189، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 73، أسهب في ذكر كتبه المتعددة الاختصاصات، كما ترجم لابنه المسمى محمد بن محمد بن سحنون، كان عالما وعابدا، ورقة 74.

(2) عياض: نفس المصدر، ج2، ص94-95، الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص190-199.

(3) عياض: نفسه، ج2، ص119 وما بعدها، الدباغ: نفسه، ج2، ص144.

(4) عياض: تراجم أغلبية، ص207، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 95.

(5) عياض: نفس المصدر، ص261، مؤلف مجهول: فقهاء المالكية، ورقة 124-125-126، ترجم أيضا لأخيه محمد بن مسكين، الذي يصغر عيسى بـ 3 سنوات، كان مثله فقيها، سمع من سحنون وابنه وتتلمذ عن الحارث بن مسكين ومحمد بن عبد الحكم المصريين، ورقة 126.

9 – حماس بن مروان (ت303هـ/915م)[1].	- يمتاز بالاجتهاد في الفقه على المذهب المالكي (كان بارعا في الفقه). - تولى خطة القضاء من طرف زيادة ا بن الأغلب سنة (290هـ/902م). - كان ثقة ورعا وصالحا، سمع منه أبو العرب المؤرخ. - كان فقيه البدن (أي طبيب). - كان عالما بالكتاب والسنة.

نستنتج من خلال الجدول المقدم أعلاه دور علماء المغرب خلال العصر الأغلبي في التمكين للمذهب المالكي، وما يستوقفنا في البداية وجود شخصيات علمية مخضرمة عاشت خلال عصر الولاة وامتد بها الزمن إلى عصر الأغالبة هما: ابن غانم وأسد بن الفرات وكلاهما التقيا بالإمام مالك ودرسا عليه وساهما في نقل موطئه إلى بلاد المغرب، فقد كان عبد ا بن غانم يعكف على تدريسه للطلبة بالقيروان[2]، ومعنى ذلك أنهما عملا على إرساء القواعد الأولى للمذهب المالكي في المرحلة الأولى وبذلا جهودا معتبرة في نشره في المرحلة الثانية بالمغرب وخارجها كما فعل ابن الفرات بأسديته بمصر والموطأ الذي لقنه لأبي يوسف القاضي بالعراق.

تبرز شخصية سحنون بن سعيد في توطيد المذهب المالكي خلال العصر الأغلبي، بفضل رحلاته العلمية إلى مصر والحجاز والدراسة على أعلام المالكية فيهما، وممارسة التدريس ووضع المدونة في الفقه المالكي الخالص، وتنقيح المدونات السابقة من النزعة الحنفية والعراقية، كموطأ علي بن زياد وأسدية بن الفرات، وتوليه منصب القضاء وتصديه لأهل البدع والضلالات بالمسجد الجامع بالقيروان، حينما طهره من مجالس الدراسـة الصفرية والإباضية والمعتزلة حسب رواية المصادر[3]، وهو ما حمل فوندرهايدن على اعتبار شخصية سحنون من ساهم في ترسيخ المذهب المالكي بالمغرب الأغلبي[4].

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص271، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 133.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص217.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص184، الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص87، عياض: التراجم، ص70، انظر عن دور سحنون في نشر المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، صفحات 50-51-52، الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص45 وما بعدها.

(4) La berberie orientale, p138.

ويتجلى من الجدول أن المذهب المالكي في عصر الأغالبة قد راج في البلاد واستحكم في جميع مناحي الحياة الدينية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بفضل المدونات الفقهية التي اعتبرت بمثابة مرجعيات قانونية لمؤسسات الدولة ونشاطاتها كأسدية بن الفرات ومدونة سحنون والعبدوسية لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس وآداب الوكلاء لعيسى بن مسكين وغيرها من التآليف التي صيغت في الردود على أتباع المذاهب الأخرى، وفي هذا الشأن لا ينبغي أن ننسى دور سلطة القضاء في ترسيم المذهب المالكي وحفظه وحمايته، وهي الخطة التي تولاها معظم زعماء المالكية في هذا العصر كأسد وابن غانم وسحنون وابن طالب وحماس بن مروان وعيسى بن مسكين[1]. عكس المرحلة السابقة حينما تعفف عنها رواد المذهب آنذاك وعلى رأسهم علي بن زياد مفضلا الانزواء في تونس بدل الاندماج في عاصمة الدولة بالقيروان.

ب – أعلام المذهب المالكي في الأندلس خلال مرحلة الإنتشار والسيادة

نستقصي في هذا المبحث دور علماء الأندلس في نشر المذهب المالكي خلال عصر الإمارة الأموية وتحديدا ابتداء من عهد الحكم بن هشام الربضي (180-206هـ/796-822م) وما تلا ذلك إلى عصر الخلافة، وهي الفترة التي تتزامن مع حكم الأغالبة بالمغرب الأدنى مع بعض الفروق الزمنية قبلا وبعدا.

وفي خضم هذه الدراسة نبرز مظاهر هذا الدور من حيث التكوين المحلي بالأندلس والإقليمي بالقيروان والرحلات العلمية والدينية إلى مصر والحجاز بالدرجة الأولى بهدف التوسع في التلقي العلمي قصد بلورة الاتجاه المذهبي المالكي في بلاد الأندلس بعد العودة إليها من خلال تولي المناصب الدينية والإدارية والتفرغ للتدريس والتأليف، كل هذه العوامل والوسائل، قد تضافرت بمجموعها لتشكل في النهاية منظومة مذهبية على الفقه المالكي واضحة المعالم مثلت جزءا لا يتجزأ من هوية المجتمع الأندلسي.

وفيما يلي جدولا يمثل نخبة مختارة من أولئك الأعلام المالكيين البارزيـن فـي الأندلس:

---

(1) انظر عنهم: الشيخ محمد الجودي القيرواني: تاريخ قضاة القيروان، تحقيق أنس العلاني، ط1، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2004، صفحات: 60-63-72-81-86-93.

نشاطهم الديني والثقافي والإداري	أعلام المذهب المالكي في الأندلس في طور الانتشار
- تتلمذ على الرعيل الأول من علماء المذهب المالكي بالأندلس. - رحل إلى المشرق وسمع من ابن القاسم وهو أول من أدخل فقهه إلى الأندلس. - علم أهل الأندلس الفقه والمسائل وكان أفقه من يحي بن يحي الليثي. - انتشر به وبيحي علم مالك بالأندلس. - له تآليف كثيرة في الفقه منها: سماع ابن القاسم (20 كتابا) - كتاب الهدية (10 أجزاء) - كتاب البيوع الذي حظي باستحسان الفقيه المدني، ابن الماجشون، ولي قضاء طليطلة والشورى لغرناطة.	1 – عيسى بن دينار (ت212هـ/827م)[1] (قرطبي) له 4 أبناء: أبان وعبد الواحد وعبد الرحمن ومحمد فقهاء أيضا.
- كان عالما زاهدا وفقيها حافظا. - له رحلات إلى المدينة انتهت بالاستقرار فيها. - أدخل الكتب الفقهية المعروفة بالمدينة. - عرض عليه ابن القاسم "المدونة" التي ضمنها أشياء من اجتهاده بعد سماعه عنه.	2 – عبد الرحمن بن دينار بن واقد الغافقي (ت201هـ/816م)[2] أخو عيسى بن دينار (قرطبي)
- روى بالأندلس عن صعصعة بن سلام والغازي بن قيس وزياد بن عبد الرحمن، وكان مشاورا مع يحي بن يحي وسعيد بن حسان. - ارتحل إلى المشرق سنة 208هـ/823م، وتتلمذ عن ابن الماجشون ومطرف وعبد ا بن عبد الحكم، وعاد إلى الأندلس سنة 210هـ/825م. - كان حافظا للفقه على مذهب مالك وتخرج على يديه نخبة من طلبة العلم بالأندلس منهم: مطرف بن قيس وبقي بن مخلد ومحمد ابن وضاح والمغامى. - كان جماعا للعلم كثير الكتب ومنها: الواضحة في السنن والفقه - الجوامع - طبقات الفقهاء والتابعين - تفسير الموطأ - أحاط بعدة علوم منها: الطب التقليدي (فقيه البدن)، علوم العربية (النحو والعروض والشعر)، التاريخ (الأنساب والأخبار)	3 - عبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ/852م)[3] إلبيري الأصل وقرطبي الموطن.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص18-19، ابن مخلوف، شجرة النور، ص64، الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص151، انظر أيضا: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص331، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 48.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص211.

(3) عياض: المدارك، ج2، ص32 وما بعدها، ابن مخلوف: نفس المرجع، ص74-75، الشيرازي، نفس المصدر، ص152، انظر عنه أيضا: ابن الفرضي: نفس المصدر، ص269-272، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 68 وما بعدها.

4 – سعيد بن حسان الصائغ (ت236هـ/850م)[1] (قرطبي) له ابن اسمه محمد (ت260هـ/873م).	- له رحلة إلى المشرق سنة (177هـ/793م)، وفيها روى عن عبد ا بن نافع الزهري وعبد ا بن عبد الحكم وأشهب بن عبد العزيز وعاد إلى الأندلس سنة 204هـ/ 819م. - كان الأغلب عليه فقه أشهب، وسماعه من مالك (أي رواية أشهب عن مالك، الموطأ). - كان مشاورا مع يحي بن يحي وقاسم بن هلال وعبد الملك بن حبيب. - روى عنه محمد بن وضاح مسائل فقهية.
5 - حارث بن أبي سعد (ت222هـ/ 836م)[2] من أهل قرطبة	- له رحلة إلى المشرق فدرس عن ابن القاسم وابن كنانة. - من أهل العلم والفتيا وقد استفتاه القاضي ابن بشير. - هو أول من تولى الشرطة الصغرى بالأندلس.
6 – أبو عبد ا محمد العتبي القرطبي (ت254هـ/868م)[3].	- تتلمذ عن يحي بن يحي وسعيد بن حسان. - له رحلة إلى المشرق والمغرب فطلب العلم عن أصبغ وسحنون. - لقب بالفقيه الحافظ. - ألف "المستخرجة" في الفقه.
7 – محمد بن خالد بن مرتنيل القرطبي (ت220هـ/835م)[4] المعروف بالأشج.	- له رحلة علمية إلى المشرق فتتلمذ على ابن وهب وأشهب بمصر. - كان الغالب عليه الفقه وقد ذكره العتبي في المستخرجة. - تولى إدارة الشرطة والسوق والصلاة بقرطبة. - كان ابنه "عبد ا " على رأس المالكية بالأندلس.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص22، ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص160.

(2) عياض: نفس المصدر، ج2، ص22.

(3) ابن مخلوف: شجرة النور، ص75، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 82.

(4) عياض: نفس المصدر، ج2، ص27، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص213.

- رحل إلى المشرق ودرس بمصر على ابن القاسم وأشهب وابن وهب. - تخصص في الدراسات الفقهية، فكان ممن أدخل العتبي اجتهاداتهم في مستخرجته، واعتمد عليه أيضا عبد الملك بن حبيب في الأسمعة. - نقل ابن وضاح بعض تأويلاته الفقهية إلى القيروان، وعرضها على سحنون حيث كان ابن عاصم يحاّف الناس في قرطبة بالطلاق.	8 – حسين بن عاصم الثقفي (ت208هـ/823م)[1] من أهل قرطبة.
- روى عن عيسى بن دينار ويحي بن يحي والغازي بن قيس. - رحل إلى المشرق ولقي مطرف بن عبد ا وروى عنه الموطأ ورواه أيضا عن حبيب كاتب مالك كما درس عن القعنبي بالعراق وعن أصبغ بن الفرج بمصر. - كان حافظا للموطأ وفقيها فيه. - وكان مشاورا مع العتبي. - له تآليف حسان منها: كتاب تفسير الموطأ - كتاب تسمية رجال الموطأ - كتاب المستقصية، استقصى فيه علل الموطأ.	9 - يحي بن إبراهيم بن مزيـن (ت259هـ/872م)[2] طليطلي الأصل وقرطبي الموطن.
- روى عن يحي بن يحي وابن حبيب وزونان بالأندلس، وسعيد بن حسان. - له رحلة علمية إلى المشرق والمغرب تتلمذ خلالها على الحارث ابن مسكين وأصبغ ابن الفرج ومحمد بن المبارك وابن حنبل. - غلب عليه الحديث والقراءات (في وقته اعتمد أهل الأندلس رواية ورش). - سمع بإفريقية من سحنون بن سعيد وعون بن يوسف، وسعيد بن عبدوس والصمادحي.	10 – محمد بن وضاح بن بزيغ القرطبي (ت286هـ/899م)[3] الفقيه المحدث.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص30، الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص151.

(2) نفسه، ج2، ص133-134، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص181.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص305-306، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 117-118-119.

11 – بقي بن مخلد القرطبي (ت276هـ / 898م)[1].	- سمع بالأندلس من محمد بن عيسى الأعشى ويحي بن يحي. - رحل إلى المشرق فلقي جماعة من أئمة المحدثين وكبار المسندين. - سمع بإفريقية من سحنون بن سعيد وعون بن يوسف - أرسى مدرسة الحديث بالأندلس ثم تلاه ابن وضاح فصارت دار حديث وإسناد وكان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأي مالك وأصحابه. - له مؤلفات هامة أشهرها: تفسير القرآن ومسند النبي صلى ا عليه وسلم، ونقل كتبا من المشرق في الحديث والفقه والتاريخ.
12 – عبد الملك بن الحسن بن محمد بن زريق المعروف بزونان (ت232هـ / 846)[2] من أهل قرطبة.	- روى عن صعصة بن سلام. - له رحلة سمع فيها من أشهب بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب. - دان بمذهب أبي عمرو الأوزاعي ثم تبنى المذهب المالكي واستقر عليه. - كان مفتيا خلال حكم الأمير هشام بن عبد الرحمن وحكم عبد الرحمن بن الحكم.
13 – أحمد بن مروان المعروف بالرصافي (ت286هـ /899م)[3] من أهل قرطبة.	- روى بالأندلس عن يحي بن يحي وسعيد بن حسان وعبد الملك بن حبيب. - كان كثير الجمع للحديث والرأي (الفقه). - هو الذي ألف المستخرجة للعتبي أو ساعده على تأليفها.
14 – أصبغ بن خليل (ت273هـ / 886م)[4] من أهل قرطبة.	- سمع من الغازي بن قيس ويحي بن مضر ومحمد بن عيسى الأعشى ويحي بن يحي بالأندلس. - رحل فدرس على أصبغ بن الفرج وسحنون - كان حافظا للرأي على مذهب مالك وأصحابه متعصبا لهم، فقيها في الشروط، بصيرا بالعقود ومارس الفتيا على مدى خمسين عاما.

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص91 وما بعدها.

(2) نفس المصدر، ص220، ابن مخلوف: شجرة النور، ص74.

(3) نفس المصدر، ص30، ابن مخلوف: شجرة النور، ص76، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 121.

(4) ابن مخلوف: نفس المرجع، ص75، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص72-74 (الطبعة الجديدة)، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 95.

15 – قاسم بن هلال بن فرقد بن عمر القيسي (ت237هـ/851م)(1) قرطبي	- سمع بالأندلس من زياد بن عبد الرحمن (شبطون). - رحل إلى المشرق فسمع من عبد ا بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم. - كان عالما بالمسائل وكان سحنون يؤثر ابنه لاجتماعه معه عند ابن القاسم.

نستنتج من الجدول السابق، الخاص بأقطاب المذهب المالكي في الأندلس خـلال مرحلة الانتشار - جملة من الأفكار - نوجزها فيما يلي:

- أحصينا منهم خمسة عشر علما على المذهب المالكي، يمثلون النخبة البارزة الذين ثبتوا المدرسة الفقهية المالكية بالأندلس، ومن المرجح أن يزيد عددهم على الرقم النموذجي المذكور.
- يلاحظ أن أغلبهم ينتسب إلى عاصمة الإمارة الأموية بالأندلس، قرطبة، إما أصلا أو موطنا، ولعل هذا عائد أيضا إلى كونها قرارة لأهل العلم بالمنطقة ولاسيما من رواد المذهب المالكي الأوائل.
- تتلمذ أقطاب مالكية الأندلس في هذه الفترة على الرعيل الأول من أتباع المذهب المالكي بالمنطقة، ممن روى عن الإمام مالك وسمع منه موطأه.
- قيامهم بالرحلة العلمية إلى المشرق (مصر والمدينة) والمغرب (القيروان) للدراسة على علماء المالكية من تلامذة الإمام مالك بعد وفاته.
- تخرج بعضهم على المدرسة المدنية (من أساتذتها ابن كنانة وابن الماجشون ومطرف وحبيب كاتب الإمام مالك) مثل عبد الرحمن بن دينار الذي انتهت رحلته بالاستقرار في المدينة، وكذلك عبد الملك بن حبيب الذي أخذ عن ابن الماجشون ومطرف.
- تكون البعض الآخر من المدرسة المالكية المصرية مثل عيسى بن دينار، الذي يعتبر أول من أدخل فقه عبد الرحمن بن القاسم إلى الأندلس وسعيد بن حسان الذي غاب عليه فقه أشهب بن عبد العزيز، وهناك من أخذ الفقه عن أصبغ بن الفرج كالعتبي وعن عبد ا بن وهب مثل زونان وابن مرتنيل.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص27، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص279.

- أخذهم عن المدرسة الفقهية القيروانية من خلال الدراسة على أعلامها وعلى رأسهم سحنون بن سعيد، وذلك بهدف الاستفادة من خبرتهم ومن ثم العمل على ترسيخ المذهب المالكي بالأندلس، وسنفصل مظاهر الاتصال المذهبي بين المدرستين المغربية والأندلسية فيما يتلو من البحث.
- جلبهم للمدونات الفقهية المدنية والمصرية والقيروانية كوسيلة لنشر مذهب أهل المدينة بموطنهم الأندلسي ولإثراء منظومتهم القانونية (الفقهية) وهذا زيادة على المصدر الأصلي المتمثل في موطأ الإمام مالك برواياته المختلفة (رواية حبيب ورواية مطرف ورواية ابن القاسم وأشهب ورواية المغاربة):
  - إدخال عيسى بن دينار لمؤلفات ابن القاسم.
  - نقل عبد الرحمن بن دينار الكتب الفقهية الحجازية.
  - إيلاج سعيد بن حسان لكتب أشهب بن عبد العزيز.
  - استعانتهم بالمؤلفات المغربية كالأسدية والمدونة.
- بلوغهم درجة الاجتهاد الفقهي والنبوغ العلمي، مما ساهم في رواج مذهبهم المالكي بالأندلس، بفضل موسوعيتهم الثقافية وغزارة إنتاجهم المعرفي، من خلال مؤلفاتهم الفقهية العديدة فكانوا حفاظا للفقه المالكي (عبد الملك بن حبيب عالم الأندلس) وبهم انتشر علم مالك بالأندلس (عيسى بن دينار) ومن مصنفاتهم الفقهية النموذجية:
  - الواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب
  - "المستخرجة" في الفقه للعتبي والرصافِي (أحمد بن مروان) الذي ألفها (كتبها).
  - كتاب البيوع لعيسى بن دينار.
  - كتاب المستقصية لابن مزين (استقصى فيه علل الموطأ).
- امتازت الطبقة الثانية من أتباع المذهب المالكي بالأندلس بالنزعة الفقهية المالكية الخالصة اجتهادا وليس تقليدا فبلغوا مستوى الأستاذية والمرجعية في الإفتـاء والاستشارة القانونية فكان عيسى بن دينار من علّم أهل الأندلس الفقه والمسائل، وعرف عن أخيه عبد الرحمن بن دينار، بأنه فقيه حافظ، وذكرت المصـادر عن عبد الملك بن حبيب بأنه عالم الأندلس والحافظ للفقه على مذهب مالك والطبيب والمؤرخ واللغوي والأديب، ولقّب العتبي بالفقيه الحافظ وكان حارث بن أبي سعد

من أهل العلم والفتيا وكانت تأويلات واجتهادات حسين بن عاصم الثقفي تُعرض على سحنون بالقيروان، وكان قاسم بن هلال القرطبي عالما بالمسائل.

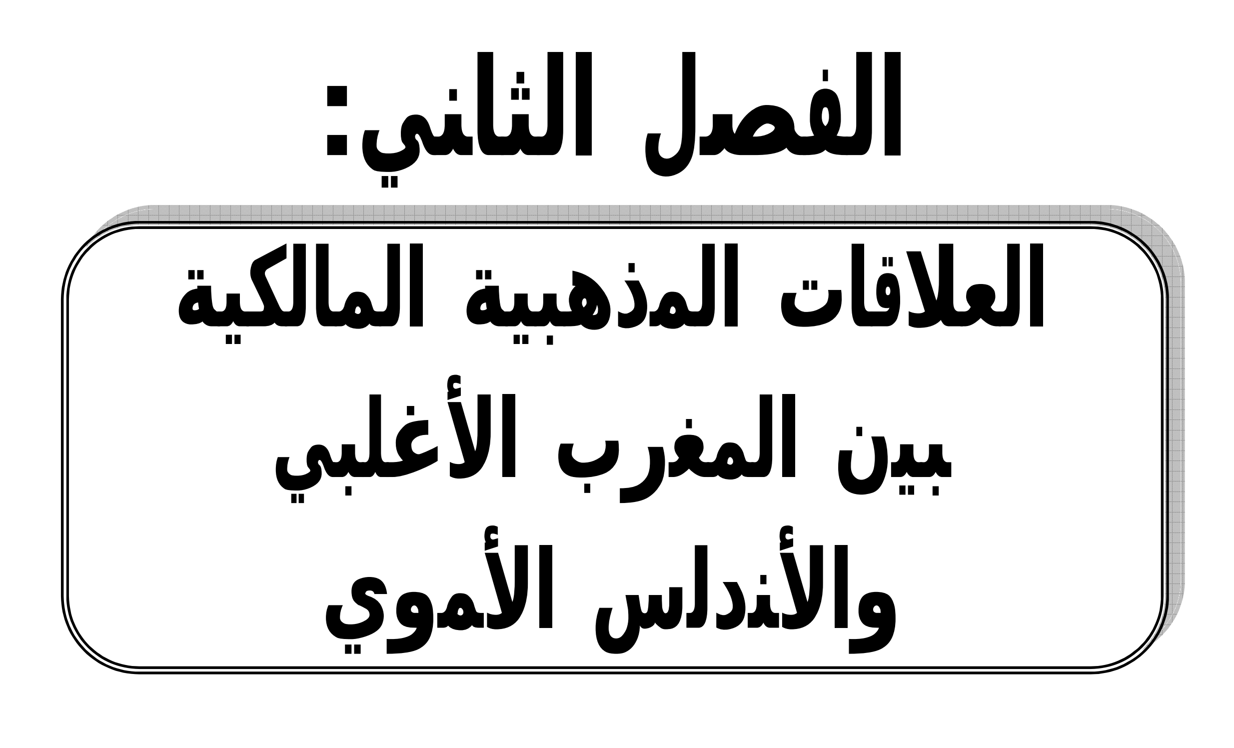
- تمسكهم بالمذهب المالكي دون غيره، إلى درجة تعصب بعضهم في الفقه المدني واستخفافهم بأهل الحديث مثل أصبغ بن خليل الذي قال: "لأن يكون في تابوتي رأس خنزير، أحب إلي من أن يكون فيه مسند بن أبي شيبة"[1].
- جنوح بعض فقهائهم إلى مدرسة أهل الحديث بعد إلمامهم بالفقه المالكي مثل محمد بن وضاح وبقي بن مخلد، اللذين بفضلهما أصبحت الأندلس دار حديث وإسناد، يضاف إليهم سعيد بن عثمان بن سليمان بن محمد التجيبي المعروف بالأعناقي (ت305هـ/917م) الذي غلب عليه الحديث أكثر من الفقه، ضابطا للرواية عاكفًا على التصحيح[2].
- تولّي فقهاء المذهب المالكي بالأندلس لمناصب ووظائف مرموقة في الدولة الأموية بالأندلس في عهد الانتشار، كما في عهد التأسيس، نذكر منهم:
  - عبد الملك بن حبيب وسعيد بن حسان والعتبي وابن مزين الذين تولّـوا "المشاورة".
  - حارث بن أبي سعيد وعبد الملك بن الحسن بن محمد بن زريق المعروف بزونان، وكلاهما كان مصدرا للإفتاء وقد مارس أصبغ بن خليل الفتيا لمدة خمسين عاما.
  - تولي ابن مرتنيل إدارة الشرطة والسوق (وظيفة الحسبة) والصلاة بقرطبة، ويعتبر حارث بن أبي سعيد أول من تولى الشرطة الصغرى بالأندلس.
  - تولّى الكثير منهم منصب القضاء مثل زونان.
  - كان الكثير منهم خبراء في القانون والتشريع، كأصبغ بن خليل، الفقيه في الشروط والبصير بالعقود.
  - اشتراكهم مع علماء المذهب المالكي المغاربة في تعدد المصادر الفقهية المدنية والمصرية والعراقية (المالكية).

---

(1) محمد بن الحارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين في الأندلس، ص33 وما بعدها، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص73، عياض، المدارك، ج2، ص144.

(2) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 134-135.

الفصل الثاني:



العلاقات المذهبية المالكية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

تمهيد

إذا كانت القيروان - عاصمة الحكم الأغلبي الأولى - هي المدينة الإسلامية التي أقامها المسلمون لتكون حصنا صامدا من غوائل العدوان الخارجي، ومنارة دينية مشعة ومركزا أصيلا للحياة الفكرية في المغرب الإسلامي، فإننا بالمقابل نلمس لها دورا كبيرا وبارزا بعد فتح المسلمين للأندلس، كبقية حواضر المغرب، تيهرت وفاس وطنجة وسجلماسة وبجاية وتلمسان في عصور لاحقة، وكان لزاما للفكر الإسلامي أن يواكب حركة الفتح للغرب الإسلامي، حيث شرع يشع من القيروان إلى الأندلس وتتابعت الحركة العلمية في نمو مستمر إلى أن ازدهرت بذور الفكر الإسلامي.

فكانت الرحلات المتتابعة لأبناء الأندلس من شتى أرجائه وبقاعه تَفِد إلى القيروان للتزود من علمائها في مختلف أصناف العلوم والفنون[1]. وبما أن المدرسة المذهبية مثلت التقعيد الأصلي للعلوم الدينية، ولاسيما المالكية منها بالنسبة للمغرب والأندلس على السواء، كان طبيعيا أن تتكثف الاتصالات بين الطرفين على الصعيد المذهبي ويمكن هندسة شبكة العلاقات المذهبية المالكية على النحو التالي:

- رحلة الأندلسيين إلى القيروان لأهداف مذهبية وخاصة من العاصمة قرطبة.
- استقرار الكثير منهم بالمغرب وتكوين جالية أندلسية هامة وذات ثقل علمي ووزن ديني.
- رحلة المغاربة من القيروان وغيرها إلى الأندلس وأحوازها بغرض بث العلم وترسيخ المذهب المالكي فيها.
- استقرار بعض المغاربة بالأندلس.
- تركيز الرحلة والدراسة من قبل الأندلسيين على الإمام سحنون وتلاميذه.
- تتلمذ طلبة الأندلس مذهبيا على علماء المغرب الآخرين.

ونظرا للزخم الكبير الذي مثلته العلاقات المذهبية المالكية بين المغرب والأندلس، بفضل متانة الروابط، فإن الكثير من المصادر المغربية والأندلسية قد حرصت على تدوين حيثيات هذه الاتصالات وذلك لبيان عمق التلاحم الشعبي والتعاون الوثيق من جانب العلماء المالكيين في البيئتين بالغرب الإسلامي، حرصا منهم على توطيد مذهب أهل السنة

---

(1) د. محمد زيتون: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين المراكز الفكرية في المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد الثالث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1979، ص194.

والجماعة والذود عن حياضه. ويكفي أن نذكر أن ابن الفرضي في كتابه "تاريخ علماء الأندلس" قد ترجم في هذه الفترة لأكثر من مائة عالم قد رحلوا من مدن الأندلس المختلفة وخاصة قرطبة إلى القيروان[1] للتلقي على علمائها وخاصة عن سحنون بن سعيد وتلاميذه ممن كانوا يتمسكون بالمذهب المالكي.

كما يورد لنا محمد بن حارث الخشني (ت361هـ/971م) في كتابه "طبقات الفقهاء والمحدثين بالأندلس" ما يقارب هذا العدد أو يربو عليه، باعتبار أن ابن الفرضي كان من الناقلين عليه في هذا الموضوع، ويبين لنا نفس المؤلف في كتاب آخر له بعنوان "قضاة قرطبة" الكثير من رجال القانون بالأندلس قد شدوا الرحال إلى القيروان وبها تلقوا تكوينهم المذهبي على يد أساتذتها، ومن ذلك عامر بن معاوية اللخمي، الذي رحل إلى القيروان، فسمع من سحنون[2] وأسلم بن عبد العزيز الذي تولى القضاء في قرطبة بين (300-309هـ/912-921م) وقد التقى بسليمان بن عمران بالقيروان[3].

ويترجم الحميدي في كتابه "جذوة المقتبس" لخمسة وعشرين عالما رحلوا إلى القيروان وسمعوا من سحنون ومن تلاميذه وتلاميذ تلاميذه.

كما يحدثنا القاضي عياض في مداركه عن كثير من الطلاب والعلماء الذين قدموا من الأندلس إلى القيروان وتلقوا العلم على علمائها ومنهم محمد بن خالد بن مرتنيل القرطبي (ت256هـ/869م)، الذي سمع من سحنون في القيروان وكان رأس المالكيـة بالأندلس والقائم بالمذهب المالكي والمدافع عنه[4] وعثمان بن أيوب بن أبي الصلت (ت246هـ/860م) وقد سمع من سحنون وهو أول من أدخل المدونة إلى الأندلس[5].

كما أورد ابن فرحون في كتابه "الديباج المذهب" عددا ممن رحل إلى القيروان من الأندلس لتلقي العلم، إلا أن عدد من ذكرهم من الطلاب يبدو أقل بكثير ممن وردت أسماؤهم لدى المؤرخين السابقين، ونفس الحكم ينسحب على مصادر أخرى تناولت هذا الموضوع باقتضاب في شكل معلومات متفرقة ومتناثرة في ثنايا تراجم علماء إفريقية والقيروان مثل ما ذكره أبو العرب (ت333هـ/944م) في كتابه "طبقات علماء إفريقية

---

(1) محمد زيتون، المرجع السابق، ص195.

(2) محمد بن حارث الخشني: قضاة قرطبة، ص9.

(3) نفس المصدر، ص106.

(4) عياض: المدارك، ج3، ص134.

(5) نفس المصدر، ج3، ص137.

وتونس"، وتلميذه الخشني في "طبقات علماء إفريقية"، وكذلك المالكي في كتابه "رياض النفوس في طبقات علماء القيروان" غير أن معلوماتهم هامة ومفيدة في البحث.

وقد قدم طلبة العلم من كافة مدن الأندلس، إلى القيروان، فكثر عدد من وفد من العاصمة قرطبة، كما جاءت جموع أخرى أقل عددا من مدن: إلبيرة وطليطلة وإشبيلية ومن أهل شذونة ومن أهل مرسية وأهل تدمير وأهل بجانة ومن أهل استجة ومن أهل تطيلة[1].

1 – طلبة المذهب المالكي الأندلسيين على سحنون بن سعيد القيرواني

كان تأثير شخصية سحنون على الاتجاه المذهبي المالكي للأندلسيين واضحا للعيان، ولم يكن هذا التأثير وليد الملازمة الدراسية على تلاميذ الإمام مالك في مصر والمدينة، ولم ينشأ أيضا عن طريق حضور بعض الأندلسيين صياغة المدونة اعتمادا على الأستاذ المالكي المصري عبد الرحمن بن القاسم، فقط، بل تولدت هذه العلاقة القوية والوطيدة بفعل التتلمذ المباشر لطلبة الأندلس على العلاّمة سحنون، الذي سرعان ما فرض نفسه بشخصيته العلمية الفذة، فأصبحت بفضله القيروان دار علم تُشَد لها الرحال من كل حدب وصوب.

كان سحنون حسبما ترويه المصادر جامعا للعلم، فقيه البدن (طبيب تقليدي) اجتمعت فيه خلال ما اجتمعت في غيره، الفقه البارع، والورع الصادق، والصرامة في الحق، والزهادة في الدنيا، والتخشن في الملبس والتقشف في المطعم، والسماحة والترك، لا يقبل من السلطان شيئا[2].

فأعجب به أهل الأندلس وتوافدوا عليه تِباعا واتخذوه مثالا يحتذى به وبسيرته يعمل، وجعلوه قدوة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على غرار الفقيه والمحدث المشهور محمد بن وضاح[3].

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء المحدثين وابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، انظر أيضا: القاضي عيـاض: المـدارك، محمد زيتون، العلاقات الثقافية بين القيروان وبين المراكز الفكرية في المغرب، ص195-196.

(2) أبو العرب، الطبقات، ص184.

(3) محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص125.

ولقد أحصى لنا د. محمد الطالبي من تتلمذ عليه من أهل الأندلس ممن كان لهم بعيد الأثر في بلادهم عملا وتأليفا حوالي سبعة وخمسين تلميذا دون ذكر أسمائهم فرتبهم نسبة إلى مدنهم على هذا النحو:

- بقرطبة: 22 تلميذا
- بطليطلة: 9 تلاميذ
- بإلبيرة: 8 تلاميذ
- بجيان: 4 تلاميذ
- بتدمير: 3 تلاميذ
- بسرقسطة: 3 تلاميذ
- بالجزيرة وباجة ووشقة وغيرها: 8 تلاميذ[1].

من جهتنا، وتعميما للفائدة العلمية وتوخيا للدقة، التي يقتضيها البحث العلمي، نرى من الضروري تناول طلبة سحنون الأندلسيين بشيء من التفصيل، بذكر أسمائهم ومظاهر العلاقة الدراسية، حسب مدن الأندلس، في شكل جداول خاصة.

أ. طلبة سحنون بن سعيد الأندلسيين من أهل قرطبة

أسماء تلامذة المذهب المالكي القرطبيين	مظاهر العلاقة الدراسية مع شيخهم سحنون بن سعيد
1 – عبد الملك بن الحسن زونان (ت232هـ/846م)[2] من أهل قرطبة.	وهو أول من قرأ على سحنون من الأندلسيين.
2 – عثمان بن أيوب بن أبي الصلت (ت240 أو 246 أو 267هـ/854-860-880م)[3].	أصله من الفرس، رحل إلى القيروان وسمع من سحنون بن سعيد، وهو أول من أدخل المدونة بالأندلس، كان يوصف بالعلم.
3 – علكدة بن اليسع الرعيني (ت237هـ/ 851م)[4].	من أهل قرطبة، كانت له رحلة، لقي فيها سحنون بن سعيد وعون بن يوسف الخزاعي.

---

(1) انظر عن هذا الموضوع أيضا:

– Mohamed Talibi : Kairouan et le Malikisme espagnol, dans l'études d'orientalisme, dédiées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962, I, p330-334.

(2) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص88.

(3) عياض: المدارك، ج2، ص138، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص242 (الطبعة الجديدة).

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص343.

4 – هارون بن سالم (ت238هـ/851م)[1] وعمره لا يزيد على الأربعين.	من أهل قرطبة، سمع من سحنون بن سعيد، وكان يحفظ المسائل الفقهية،أدخله العتبي في مستخرجته في كتاب الأيمان بالطلاق.
5 – إبراهيم بن حسين بن خالد بن مرتنيل (ت249هـ/863م)[2].	قرطبي، له رحلة، لقي فيها سحنون بن سعيد وروى عنه، كان فقيها عالما بالتفسير وله كتاب مؤلف في تفسير القرآن وعرف بالحجة والمناظرة، ناظر يحي بن يحي وابن مزين وجادل أستاذه سحنون، لذلك وصف بالاجتهاد ومخالفة أقوال أقرانه كعبد الملك بن حبيب وزونان، ولي الشرطة بقرطبة.
6 – محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن أبي عتبة المعروف بالعتبي (ت254 أو 255هـ/ 868-869م)[3].	من أهل قرطبة، رحل فسمع من سحنون بن سعيد،كان حافظا للمسائل جامعا لها، وعالما بالنوازل، وهو مؤلف كتاب المستخرجة التي انتقدها محمد بن وضاح ومحمد بن عبد الحكم لكثرة مسائلها الغريبة.
7 – عيسى بن عاصم بن مسلم الثقفي (258هـ/871م)[4].	قرطبي، سمع من سحنون بن سعيد، وهو من أهل الفقه كما سمع أيضا من موسى بن معاوية الصمادحي.
8 – محارب بن قطن بن عبد الرحمن بن قطن الفهري القرشي (ت256هـ/869م)[5].	من أهل قرطبة، تلقى العلم عن سحنون، اعتنى بحفظ المسائل وينزع إلى الرأي.
9 – أبان بن عيسى بن دينار (ت262هـ/ 875م)[6].	من أهل قرطبة، له رحلة علمية إلى القيروان، لقي خلالها سحنون، روى عنه محمد بن وضاح وقاسم بن محمد ومحمد بن لبابة، وكان فقيها ومشاورا بقرطبة وولي قضاء طليطلة.
10 – عبد ا بن محمد بن خالد بن مرتنيل (ت256هـ/869م)[7].	قرطبي، رحل فسمع من سحنون بن سعيد بالقيروان الأسدية، قبل أن يدونها، وكان رأس المالكية بالأندلس.

(1) عياض: المدارك، ج2، ص48، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص169.
(2) عياض: نفس المصدر، ج2، ص136-137.
(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق2، ص6-7، عياض: نفس المصدر، ج2، ص144-145، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 82.
(4) عياض: نفس المصدر، ج2، ص147، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص332.
(5) عياض: المصدر السابق، ج2، ص147، ابن الفرضي: نفس المصدر، ق2، ص119.
(6) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص22، عياض: نفس المصدر، ج2، ص150-151، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 49-50.
(7) عياض: المدارك، ج1، ص134، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلـس، ص175-176، الخشنـي: أخبـار الفقهـاء والمحدثين، ص214 وما بعدها.

11 – الأعناقي (ت262هـ/875م)[1] قرطبي	سمع من سحنون ورحل في طلب الحديث فكان ثقة ومأمونا.
12 – إبراهيم بن خالد الفهري (ت268هـ/891م)[2] إلبيري الأصل وقرطبي الموطن.	سمع من يحي بن يحي وسعيد بن حسان وعبد الملك بن حبيب ثم رحل إلى القيروان وتلقى العلم عن سحنون بن سعيد.
13 – عبد المجيد بن عفان البلوي (ت268هـ/891م)[3].	له رحلة علمية درس خلالها على سحنون بالقيروان.
14 – أصبغ بن خليل (ت273هـ/886م)[4].	قام برحلة علمية تتلمذ فيها على يد سحنون بن سعيد الفقه، حتى أصبح فقيها بارزا في المسائل حسن القياس، مارس الفتوى وكان متعصبا للمذهب المالكي ومعاديا للآثار.
15 – محمد بن يوسف بن مطروح بن عبد المالك (ت271هـ/844م)[5].	من أهل قرطبة، قام برحلة علمية إلى القيروان وتتلمذ فيها على يد سحنون وكان فقيها مبرزا ومستشارا وكتب جامع بن وهب المصري وتولى الفتوى.
16 – عبد الرحمن بن عيسى (ت270هـ/883م)[6] أخو أبان بن عيسى السالف الذكر.	قرطبي، شد الرحال إلى القيروان ودرس المذهب المالكي على سحنون، وكان حافظا للرأي معتنيا بالمسائل، له مناظرة فقهية مع محمد بن عبد الحكم رجح فيها قول ابن القاسم.
17 – محمد بن إدريس بن أبي سفيان (ت275هـ/888م)[7] توفي بجيان.	من أهل جيان ثم سكن قرطبة، سمع بإفريقية من سحنون.

(1) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص202، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 134-135.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص156، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص17، الحميدي: جذوة المقتبس، ص154، الضبي: بغية الملتمس، ص184.

(3) عياض: نفس المصدر، ج2، ص154.

(4) نفس المصدر، ج2، ص143، ابن الفرضي، نفس المصدر، صفحات 77-78-79، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 95.

(5) عياض: المصدر السابق، ج2، ص141-142، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 94.

(6) عياض: نفس المصدر، ج2، ص152، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 50.

(7) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق2، ص110.

18 – يحي بن قاسم بن هلال (ت272هـ/ 885م)[1].	من أهل قرطبة، تعلم على يد سحنون بن سعيد، وكان فقيها في المسائل.
19 – وهب بن نافع الأسدي (ت270هـ/ 883م)[2].	من أهل قرطبة، سمع بالقيروان من سحنون بن سعيد فقيه ومحدث.
20 – وليد بن قزلمان بن نزيع (لا يوجد تاريخ وفاته)[3].	من أهل قرطبة ارتحل إلى القيروان فسمع من سحنون.
21 – إبراهيم بن محمد بن باز (ت274هـ/ 887م)[4].	من أهل قرطبة، له رحلة علمية، درس فيها على سحنون، ليصبح فقيها ومقدما في الفتيا، عرف بالزهد والورع.
22 – مطرف بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن محمد بن قيس (ت282هـ/895م)[5].	من أهل قرطبة، سمع بإفريقية عن سحنون بن سعيد وعون بن يوسف الخزاعي ويحي بن سليمان.
23 – إبراهيم بن قاسم بن هلال بن يزيد بن عمران القيسى (ت282هـ/895م)[6].	من أهل قرطبة، رحل حاجا فسمع من سحنون بن سعيد، وكان علمه المسائل وكان متعبدا ومحدثا.
24 – سعيد بن حسان الجمحي (ت236هـ/ 850م)[7].	من أهل قرطبة، له رحلة لقي فيها سحنون بن سعيد.
25 – محمد بن وضاح (ت287هـ/ 900م)[8].	محدث قرطبي سمع بإفريقية على سحنون بن سعيد، وعون بن يوسف الخزاعي وسعيد بن عبدوس، وصف بأنه غير فقيه.
26 – عبد الأعلى بن وهب بن عبد الأعلى (ت261هـ/874م)[9].	قرطبي، درس بإفريقية على سحنون بن سعيد، وكان مستشارا وأحد الفقهاء الأربعة المكلفون بالشهادة لدى الإمارة، كان حافظا للقرآن وعالما في اللغة والنحو.

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص183.

(2) نفس المصدر، ق2، ص164.

(3) نفسه، ق2، ص161، محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص343.

(4) نفسه، ق1، ص10-11.

(5) نفسه، ج2، ص135.

(6) نفسه، ق1، ص11.

(7) نفسه، ق1، ص162.

(8) نفسه، ق2، ص12-16-17، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 117-118-119.

(9) عياض: المدارك، ج2، ص140، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص228-229، (الطبعة الجديـدة)، الضبـي: بغيـة الملتمس، ص341-342.

27 – إبراهيم بن يزيد بن قلزم بن محمد بن إبراهيم بن مزاحم (ت268هـ/881م)[1].	من أهل قرطبة، رحل طلبا للعلم، فسمع من سحنون وكان علمه المسائل والشروط ومارس الاستشارة لدى الإمارة.
28 – بقي بن مخلد (ت276هـ/889م)[2].	محدث قرطبي، سمع بإفريقية من سحنون وعون بن يوسف الخزاعي.
29 – عبد ا بن إبراهيم بن وزير[3].	من أهل قرطبة، رحل إلى إفريقية فسمع من سحنون بن سعيد وإلى مصر فدرس على الحارث بن مسكين.
30 – عبد ا بن الفرج النمري (ت260هـ/873م)[4].	من أهل قرطبة تتلمذ على سحنون وكان حافظا للمسائل فكان الأمير محمد قد ولاه الصلاة بقرطبة.

ب. طلبة سحنون بن سعيد الأندلسيين من أهل طليطلة

أسماء تلامذة المذهب المالكي من طليطلة	مظاهر العلاقة الدراسية مع شيخهم سحنون
1 – عمر بن زيد بن عبد الرحمن[5] (لم أقف على تاريخ الوفاة).	من أهل طليطلة، رحل فسمع من سحنون بن سعيد وأصبغ بن الفرج، وكان مفتيا.
2 – عبد ا بن مسعود[6].	من أهل طليطلة، رحل فسمع من سحنون بن سعيد وأصبغ بن الفرج، وكان عالما بالقراءات، حسن الصوت بالقرآن.
3 – يحي بن حجاج[7] (ت263هـ/876م).	من أهل طليطلة، سمع من يحي بن يحي وعيسى بن دينار ورحل فسمع من سحنون بن سعيد وعون بن يوسف الخزاعي، ونظرائهما من شيوخ القيروان.
4 – عبد الجبار بن محمد بن عمران من أهل طليطلة[8].	سمع من سحنون وكان من أهل الرواية الكثيرة والفتيا.

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص9.
(2) نفس المصدر، ق1، ص91 وما بعدها.
(3) نفسه، ق1، ص215.
(4) نفسه، ق1، ص215.
(5) نفسه، ق1، ص320، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص275.
(6) نفسه، ق1، ص215.
(7) نفسه، ق2، ص182، عياض: المدارك، ج2، ص160-161.
(8) عياض: نفس المصدر، ج2، ص162.

5 – محمد بن عبد الواحد[1] (ت264هـ/877م) من أهل طليطلة.	له رحلة علمية سمع فيها من سحنون وكان صاحب فقه.
6 – سعيد بن عياض[2] (لم أجد تاريخ الوفاة).	طليطلي، رحل فلقي سحنون، كان من أهل العلم والمسائل والفتيا ولي قضاء طليطلة.
7 – عمر بن يزيد بن عبد الرحمن، طليطلي[3].	سمع من أصبغ وسحنون وكان مفتيا، صاحب رواية وفقه.
8 – حزم بن غالب الرعيني[4] (لم أقف له على تاريخ وفاته).	طليطلي سمع من عيسى بن دينار ويحي بن يحي والتقى سحنون وتتلمذ عليه، كان صاحب رواية وفتيا وولي أحكام القضاء.
9 – أحمد بن الوليد بن عبد الخالق[5] (لم أجد له تاريخ وفاته).	من أهل طليطلة، روى بالأندلس عن يحي بن يحي وعيسى بن دينار، ارتحل إلى القيروان ودرس على سحنون ثم لما قفل راجعا إلى وطنه ولي قضاء بلده.
10 – إبراهيم بن محمد بن يسار[6] (أبو إسحاق) المعروف بابن القزاز (ت274هـ/887م).	من أهل طليطلة، كان مقرئا للقرآن، من أهل الضبط والتحري، روى عن سحنون، وكان من أحفظ الناس للمدونة وأضبطهم لها.

ج. طلبة سحنون الأندلسيين من أهل إلبيرة

أسماء طلبة سحنون من أهل إلبيرة	مظاهر علاقتهم الدراسية مع شيخهم سحنون
1 – إبراهيم بن شعيب الباهلي (ت256هـ/878م)[7].	من أهل إلبيرة، أخذ العلم بالأندلس عن يحي بن يحي وعبد الملك بن حبيب، ثم شد الرحال إلى القيروان بهدف الدراسة على سحنون، فاشتغل بالفقه والحديث
2 – أحمد بن سليمان بن أبي الربيع (ت287هـ/900م) من أهل إلبيرة[8].	هو أحد السبع الذين كانوا بها في وقت واحد، من رواة سحنون بن سعيد، كان فقيها حافظا.

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص162-163.

(2) نفس المصدر، ج2، ص161.

(3) نفسه، ج2، ص162.

(4) نفسه، ج2، ص163، انظر الخشني، المصدر السابق، ص79، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص117.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص24، الخشني: نفس المصدر، ص11، عياض: نفس المصدر، ج2، ص102.

(6) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 97-98.

(7) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص9.

(8) نفسه، ق1، ص26، عياض: المصدر السابق، ج2، ص157.

3 – سليمان بن نصر بن منصور بن حامل المري (ت260هـ/873م)(1).	من أهل إلبيرة، روى بالأندلس عن يحي بن يحي وسعيد بن حسان وعبد الملك بن حبيب، ثم رحل إلى القيروان فدرس على سحنون.
4 – إبراهيم بن خلاد اللخمي (ت270هـ/883م)(2).	من أهل إلبيرة، من رواة سحنون في دراسة المذهب المالكي بالقيروان.
5 – إبراهيم بن خالد (أبو إسحاق) (ت268هـ/881م)(3) من أهل إلبيرة.	تتلمذ بالأندلس على أعمدة المذهب المالكي من أمثال يحي بن يحي، وسعيد بن حسان، ثم ارتحل إلى القيروان فدرس على الإمام سحنون.
6 – عمر بن موسى الكناني (ت257هـ/870م)(4).	من أهل إلبيرة درس بالأندلس على يحي بن يحي وسعيد بن حسان وابن حبيب ثم عزم على الرحلة العلمية فلقي سحنون بالقيروان.
7 – سعيد بن النمر بن سليمان بن الحسين الغافقي (ت269هـ/882م)(5).	من أهل إلبيرة، تعلم على أعلام المذهب المالكي بالأندلس، كيحي بن يحي الليثي وسعيد بن حسان وعبد الملك بن حبيب، ليلوذ بسحنون في القيروان دارسا ومتلقيا للفقه، له مسائل فقهية مجموعة.
8 – محمد بن عبد ا بن قنون اللبدي (ت268هـ/881م)(6).	وهو الثامن من رواة سحنون من أهل إلبيرة

د. طلبة سحنون الأندلسيين من جيان

أسماء طلبة الأندلس من أهل جيان	مظاهر علاقتهم الدراسية على سحنون بن سعيد
1 – هاشم بن محمد اللخمي(7).	من أهل جيان، كانت له رحلة لقي فيها سحنون بن سعيد، يعد من فقهاء حاضرتها.
2 – محمد بن إدريس بن أبي سفيان (ت275هـ/888م) من أهل جيان(8).	سكن قرطبة، تتلمذ بإفريقية من سحنون، فقيه ومحدث.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص185، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص313.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص10.

(3) نفسه، ق1، ص10

(4) نفسه، ق1، ص320، الخشني: نفس المصدر، ص274.

(5) نفسه، ق1، ص161، عياض: المدارك، ج2، ص157.

(6) عياض: نفس المصدر، ج2، ص157.

(7) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق2، ص171.

(8) نفس المصدر، ق2، ص10

3 – يحي بن أيوب بن خيار بن مقسم الزهري[1].	من أهل جيان، أصله من البربر، رحل فسمع من سحنون وأكثر الرواية عنه، وكان عالما بالرأي، حاذقا بالمسائل الفقهية، عاقدا للشروط، ألف في ذلك كتابا.
4 – يحي بن عمر بن يوسف بن عامر الكناني[2].	من أهل جيان وعداده في أهل المغرب، رحل وسمع بإفريقية من سحنون ثم سكن بالقيروان، ودرس بجامعها، كثير الكتب في الفقه وعنه تروى المدونة والموطأ.

هـ. طلبة سحنون الأندلسيين من أهل سرقسطة

أسماء الطلبة الأندلسيين من سرقسطة	مظاهر علاقتهم الدراسية على سحنون
1 – أحمد بن محمد بن عجلان (لم أجد تاريخ وفاته)[3].	من أهل سرقسطة، كانت له رحلة ولأخيه، سمعا فيها من سحنون ويعتبر من الفقهاء.
2 – محمد بن عجلان الأزدي[4].	من أهل سرقسطة، رحل قديما فسمع من سحنون الذي كان يستحسن اجتهاداته الفقهية ومنها تحليف اليهود والنصارى يوم السبت والأحد اقتداء بالإمام مالك، له كتاب في الفرائض.
3 – عبد ا بن يحي القيسي المعروف بابن الخشاب[5].	من أهل سرقسطة، روى بالأندلس عن محمد بن وضاح كما درس على الإمام سحنون.

و.طلبة سحنون الأندلسيين من أهل تدمير

أسماء طلبة الأندلس من تدمير	مظاهر علاقتهم الدراسية بسحنون
1 – عميرة بن عبد الرحمن بن مروان العتقي (ت بعد238هـ/852م) وأخوه خطاب[6].	من أهل تدمير، يروي عن سحنون، وعن أصبغ بن الفرج، حج مع أبيه محمد بن مروان وأخيه خطاب سنة 222هـ/836م وسمع معهما المدونة على سحنون.

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص378، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص183.
(2) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 122-123.
(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص24.
(4) نفسه، ق2، ص11، الطالبي: تراجم أغلبية، ص490، عياض: المدارك، ج2، ص165.
(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق1، ص214-215.
(6) نفس المصدر، ق1، ص328.

2 – محمد بن عميرة العتقي (ت276هـ/ 889م)[1].	من أهل تدمير، روى بالأندلس عن يحي بن يحي وابن حبيب، ثم شد الرحال إلى القيروان فتلقى العلم عن سحنون.
3 – الفضل بن عميرة وابنه عبد الرحمـن (ت 197 أو 227هـ/812-841م)[2].	من أهل تدمير، رحل مع ابنه فحجا وسمعا من ابن القاسم وابن وهب بمصر ومن مطرف وبن الماجشون بالمدينة، يرجح أنه روى عن سحنون بالقيروان في طريقه إلى المشرق ولي قضاء تدمير في عهد الحكم بن هشام.

ي. طلبة سحنون الأندلسيين من المدن الأخرى

أسماء طلبة سحنون من المدن الأخرى	مظاهر علاقتهم الدراسية مع شيخهم سحنون
1 – محمد بن سلمة بن حبيب بن قاسم الصدفي (لم أجد تاريخ وفاته)[3].	من أهل تطيلة، وتلميذ ابن وضاح القرطبي، شارك أستاذه في الرحلة إلى القيروان والدراسة على الإمام سحنون، كان حافظا للمسائل واستقضاه الأمير محمد ببلده سنة 272هـ/885م.
2 – الصباح بن عبد الرحمن ابن الفضل بن عميرة العتقي (ت294هـ/906م)[4].	من أهل مرسية، روى عن يحي بن يحي،ثم رحل فلقي بالقيروان سحنون بن سعيد كما تتلمذ بمصر عن أصبغ بن الفرج في الفقه ولازمه مدة طويلة.
3 – محمد بن سليمان بن محمد بن تليد المعافري (ت295هـ/907م)[5].	من أهل وشقة، روى بالأندلس عن محمد بن أحمد العتبي وابن مطروح، ثم شد الرحال إلى القيروان للسماع عن سحنون.
4 – فرج بن أبي الحزم، من أهل وشقة، (لم أقف على تاريخ وفاته)[6].	كانت له رحلة سمع فيها من سحنون بن سعيد، وكان حافظا للمسائل، موصوفا بالعلم والفضل.
5 – إسحاق بن عبد ربه (لم أقف له على تاريخ الوفاة)[7].	من أهل باجة، سمع بالأندلس من يحي بن يحي، ورحل إلى القيروان وتتلمذ عن سحنون وكان مشهورا بالعلم والفضل، وقد ولي الصلاة في موضعه.

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص11.
(2) عياض: المدارك، ج2، ص49-50.
(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق2، ص12.
(4) نفس المصدر، ق1، ص202-203.
(5) نفسه، ق2، ص21.
(6) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص295-296، وانظر: ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص349.
(7) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص70، عياض: المصدر السابق، ج2، ص160.

6 – عبد ا بن حمدون الأسلمـي أو السلمي، مـن أهـل أستجـة، (لم أعثر على تاريـخ الوفـاة)[1].	كانت له رحلة لقي فيها سحنون وأخذ العلم عنه.
7 – إبراهيم الزاهد (لم أقف له على تاريخ الوفاة)[2].	لم تذكر المصادر موطنه الأصلي، سوى أنه أندلسي وله سماع من سحنون، وكانت كتبه عند يحي بن عمر بالقيروان.
8 – محمد بن عامر القيسي (ت255 أو 257هـ/868-869م) حسب رواية ابن الفرضي من مصدر محلي بعنوان تاريخ المغاربة[3].	أندلسي غير معروف المنشأ (المدينة) روى عن عبد ا بن وهب المصري، كما له رواية بالقيروان عن سحنون وقيل بها توفي أو بسوسة.
9 – بشر بن جنادة (لم أقف له على تاريخ الوفاة)[4].	من سكان الأندلس دون معرفة مدينته، أصله من البربر تلقى العلم عن سحنون، لما عاد إلى الأندلس حدث.
10 – إسحاق بن إبراهيم بن عبد الكريم (لم أقف له على تاريخ الوفاة)[5].	من قرية يالش، ذهب إلى القيروان وتعلم فيها الفقه المالكي على يد سحنون بن سعيد.
11 – عبد ا بن أبي عطاء (ت280هـ/893م) أندلسي غير معروف المدينة[6].	استوطن القيروان ودرس على سحنون، وكان صحيح الكتاب، حسن التقييد.
12 – عيسى بن الأشج (لم أجد له تاريخ الوفاة)[7].	من أهل أستجة، سمع من سحنون وكان من أهل العلم بالفقه.
13 – وليد بن عبيد، (لم أقف له على تاريخ الوفاة) وهو من أهل أستجة[8].	قيل أنه سمع من سحنون بالقيروان الفقه المالكي.
14 – محمد بن الأبج، (لم أقف له على تاريخ الوفاة)[9].	من أهل أستجة، كانت له رحلة، سمع فيها من سحنون وكان حافظا للمسائل، وانتقل إلى قرطبة واستقر فيها

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص220، ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص216.
(2) ابن الفرضي، نفس المصدر، ق1، ص14.
(3) نفس المصدر، ق2، ص7.
(4) نفسه، ق1، ص97.
(5) نفسه، ق1، ص70.
(6) نفسه، ق1، ص218.
(7) نفسه، ق1، ص332.
(8) نفسه، ق2، ص161.
(9) نفسه، ق2، ص14.

15 – محمد بن محمد، (لم أجد له تاريخ الوفاة)[1]	من أهل تطيلة، رحل من الأندلس إلى القيروان، ودرس على سحنون حتى عني بالعلم وطلبه وجمعه.
16 – الفرج بن كنانة (لم أقف له على تاريخ الوفاة)[2]	من أهل شذونة، رحل إلى المشرق فدرس بها على ابن القاسم وابن وهب، وولي القضاء، مرتين بقرطبة سنة 178هـ/794م وسرقسطة سنة 198هـ/813م، ويرجح أنه تتلمذ على سحنون.

نستخلص من الجداول السابقة الكثير من الأفكار والمعلومات عن الحركة العلميـة الأندلسية من خلال هجرتها إلى القيروان والتتلمذ على الإمام سحنون، تتمثل فيما يلي:

- كثرة عدد طلبة سحنون الأندلسيين الذين وصل عددهم الإجمالي تقريبا إلى حوالي 74 طالبا، وهذا مؤشر على ما مثلته بلاد المغرب الأدنى وحاضرتها القيروان من دور بارز في نشر المذهب المالكي بالغرب الإسلامي كمركز استقطاب علمي شدت إليه الرحال من كل حدب وصوب.
- نستنتج أيضا أن طلبة قرطبة كانوا أكثر عددا، وهي المدينة المتميزة عن غيرها بجملة من الخصائص منحت لها الدور الريادي في تجهيز البعثات العلمية والتكوينية، فهي أولا العاصمة السياسية للإمارة الأموية بالأندلس، وثانيا مثلت قرارة وموطن العلماء، لذا كان طلبتها قد تلقوا تكوينا علميا أوليا بها، على أعلام المذهب المالكي الذين سبق ذكرهم في الدراسة، ثم ذهبوا إلى المغرب للتعمق والاستزادة.
- كانت محصلة دراستهم الأندلسية والمغربية في معرفة معالم المذهب المالكي، أن تحولوا من طلبة للتلقي إلى علماء مجتهدين، فتفوقوا في حفظ المسائل الفقهية وعرفوا بالنزوع إلى الرأي والقياس كإبراهيم بن حسين الذي وصفته المصادر بالاجتهاد فاشتهر بمجادلة أستاذه الإمام سحنون.
- لم يكتفوا في دراستهم عن الإمام سحنون بالسماع فقط، بل قرروا الاستفادة من إنتاجه العلمي المتمثل في المؤلفات الفقهية على المذهب المالكي كالمدونة السحنونية الكبرى، التي أدخلها الأندلسيون بمساهمة فقهائها وعلى رأسهم أيوب بن أبي الصات، بل درسوا على الإمام سحنون "أسدية" ابن الفرات كما فعل عبد ا بن محمد بن خالد بن مرتنيل.

---

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص15.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص51.

- ألفوا على منوالها كتبا فقهية، مماثلة أو دونها مثات مصادر معتمدة على المذهب المالكي "كالمستخرجة" التي ألفها أحد طلبة سحنون القرطبيين وهو العتبي، ولعل هذه المؤلفات الكثيرة تمثل ثمرة التتلمذ على الإمام سحنون.
- تمتع طلبة الأندلس الدارسين على المغاربة والإمام سحنون خاصة، بالثقافة الموسوعية، فإلى جانب اضطلاعهم بالفقه الإسلامي على المذهب المالكي وغيره، ألموا أيضا بالعلوم الشرعية الأخرى كالحديث، وعلوم القرآن كإبراهيم بن حسين الذي وضع كتابا في تفسير القرآن الكريم وعبد الأعلى بن وهب النحوي واللغوي.
- تمسك أغلبهم بالدراسات الفقهية، وتشبثوا بمدرسة الرأي إلى درجة التعصب كأصبغ بن خليل، المفتي والقياسي، الذي كان يزري بالآثار كمسند ابن أبي شيبة، وانتسب آخرون إلى مدرسة أهل الحديث مثل بقي بن مخلد.
- تقلدوا العديد من المناصب – على غرار الرعيل الأول من أعلام المذهب المالكي الأندلسيين كما سبق الذكر في الدراسة - وهذا لما تميزوا به من اجتهاد فقهي، فشغلوا منصب القضاء ومارسوا الإفتاء وعينوا كمشاورين وتولوا الإمامة والصلاة بالناس تحت إشراف الأمراء وبإيعاز منهم.
- لوحظ قلة عدد طلبة سحنون من المدن الأندلسية الأخرى، ربما لأنها أقل شهرة في العلم، وبالتالي لم تكن مراكز ثقافية كبرى، وبعضها الآخر مثل ملتقى الجاليات الأوروبية المقيمة تحت الحكم الإسلامي، كطليطلة.
- إلا أن هذه المدن الثانوية من طلبة سحنون، لم تخلو تماما من أهل العلم، فقد اشتهرت مدينة "إلبيرة" بسبعة طلبة من الرواة عن سحنون في آن واحد، وتليها أيضا مدينة طليطلة في الأهمية العلمية، ويبدو على هؤلاء الطلبة، أنهم فضلوا أولا تلقي التكوين بموطنهم الأندلس فلاذوا بقرطبة العامرة بالعلماء المالكيين، ثم شدوا الرحال إلى القيروان، ودون هؤلاء نسجل مجموعة من الطلبة جاءوا من مدن أندلسية أخرى كتطيلة ووشقة ومرسية وباجة وأستجة وبالش أفادوا من الدراسة على أستاذهم سحنون فتحولوا إلى علماء مجتهدين على قلتهم.
- وكانت محصلة الدراسة على سحنون في الفقه أن أصبح طلبته مفتين وقضاة ورواة الحديث ومؤلفين للكتب، وهذا مؤشر إيجابي على نجاح مدرسة القيروان في التكوين العلمي.

- فضل هؤلاء الطلبة اللجوء إلى القيروان، التي مثلت كعبة القاصدين للنهل من علمها الذي لا ينضب، وهذا نظرا لكونها حاضرة العلم والعلماء منذ الفتح الإسلامي، ومركزا لأعلام المذهب المالكي، وهي إلى ذلك عاصمة سياسية للمغرب الإسلامي وخاصة في عهد الأغالبة.

2 – طلبة المذهب المالكي الأندلسيين على علماء المغرب الآخرين

لم تنقطع العلاقات المذهبية بين مالكية الأندلس والمغرب بوفاة الإمام سحنون بن سعيد سنة 240هـ/854م، بل استمر توافد علماء الأندلس على القيروان، وعقدوا الاتصالات العلمية مع تلامذة سحنون القرويين وعلى رأسهم ابنه محمد، وكذلك لم يجدوا بدا من الدراسة على الفقهاء المغاربة المجتهدين ذوي الأصول الأندلسية، وهي ظاهرة ملفتة للنظر، بالإضافة إلى عدد آخر من أساتذة القيروان في الفقه ممن وصفتهم المصادر بالرسوخ في العلم، والاستقامة في الدين وغزارة الإنتاج العلمي، ولم يكن هذا مقصورا على العهد الأغلبي، بل تواصلت العلاقات حتى في العصر الفاطمي فلم تمنع السياسة المذهبية الشيعية للدولة الجديدة من فك هذا الارتباط السني المالكي المتين، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مكانة علماء المغرب الدينية لدى أهل الأندلس وسمة الاجتهاد والثبات على مذهب أهل السنة والجماعة رغم القمع الشيعي الفاطمي وهو ما سنعمد إلى عرضه بالتدرج فيما يلي من البحث.

فكان الهدف الأول إذن، استكمال الدراسة مركزين أساتذتهم على تلاميذ الإمام سحنون، فهذا سعيد بن فحلون الإلبيري (ت346هـ/957م)، وهو من المتأخرين عن فترة البحث، لما حل بالقيروان أدرك ستة عشر رجلا كلهم يقول: حدثنا: سحنون بن سعيد[1].

واللافت للنظر أن طلبة الأندلس، مثلما تلقوا تعليمهم على سحنون، انهالوا دراسة على ابنه محمد، فقد ذكرت لنا المصادر مجموعة منهم فضلوا أخذ العلم عنه، ومنهم محمد بن غالب المعروف بابن الصفار القرطبي (ت295هـ/907م) الحافظ للفقه والعالم بالشروط، وهذا إسماعيل بن عروس، سمع منه أيضا وكذلك أصبغ بن منبه، كلاهما من أهل شذونة[2] وشخصية محمد بن سحنون غنية عن التعريف في موسوعيتها فهو الفقيه

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص169، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص40.

(2) نفس المصدر، ج2، صفحات 21-65-79.

المجتهد والمؤرخ والمناظر المقتدر، والحاذق في التأليف (200 كتاب)، كان إماما ثقة عالما بالمذهب المالكي والآثار[1] وبهذا يحق لنا أن نقول بأن اسم مالك بن أنس ومذهبه يكاد يكون مقرونا بآل سحنون[2] وهذا سر إقدام الأندلسيين على التعلم بين أحضان العائلة السحنونية.

ولعل من أكثر أساتذة القيروان قصدا للدراسة من طرف طلبة الأندلس بعد الإمام سحنون، شخصية يحي بن عمر، الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن فقد أحصينا من المصادر 13 طالبا، نذكر منهم على سبيل المثال: أحمد بن يوسف بن عابس المعافري (ت297هـ/909م)، أصله من سرقسطة وانتقل منها إلى وشقة، وكان لغويا وشاعرا، ومحمد بن شجاع (ت301هـ/913م) وهو من أهل وشقة، كان حسن العلم بالمسائل وصالح بن محمد المرادي (ت302هـ/914م) من أهل وشقة وكان حافظا فقيها، وطوق بن عمرو بن شبيب التغلبي (ت285هـ/898م) من أهل جيان، وكان من أهل المسائل والرأي، وسعيد بن سعيد بن كثير المرادي (ت306هـ/918م) من أهل وشقة وأحمد بن يوسف بن مؤذن (ت307هـ/919م) وهو كذلك من أهل وشقة، وسعيد بن غصن من أهل إلبيرة، البصير بالمسائل، وسليمان بن سلمة القيسي من أهل تطيلة، وهؤلاء جميعا ممن ذكرهم ابن الفرضي وغيره ممن أرخ للعلماء الأندلسيين[3].

وأورد لنا القاضي عياض في مداركه مجموعة أخرى من تلامذة يحي بن عمر ذكر منهم أحمد القرطبي (ت322هـ/933م) المحدث الحافظ الذي ألف مسند حديث مالك، وعبد ا بن حسين، المعروف بابن السندي (ت335هـ/946م)، وهو من أهل وشقة، درس كثيرا بقرطبة وكان حافظا للمذهب بصيرا بالشروط، وتولى قضاء بلده، إلا أنـه كان متعصبا لعنصر المولدين حيث عرف بالتنقيص للعرب والحفظ لمثالبهـا ومناقـب

---

(1) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص122 وما بعدها، المالكي: الرياض، ج1، ص443 وما بعدها.

(2) الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص175، تتلمذ عن محمد بن سحنون من الأندلسيين أيضا، عبد ا بن محمد بن أبي الوليد القرطبي، الفقيه الورع (ت310هـ/922م)، وعبد ا بن محمد بن بـدرون (ت301هـ/913م)، كان فقيها وبصيرا باللغة والإعراب من أهل الجزيرة، الخُشَني: أخبار الفقهاء والمحدثيـن، ص221-222.

(3) تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص27، ق2، ص24، 201-208-164، ق1، ص27، 165، 186، وذكر منهم أيضا محمد بن سليمان الطليطلي المعلم ثم القرطبي.

الموالي، إلى جانب محمد بن سليمان الطليطلي المعلم ثم القرطبي (ت345هـ/956م)، ومحمد بن الشبل بن بكر القيسي (ت353هـ/964م) وهذا أيضا يحي بن زكرياء بن خير (ت327هـ/938م)، الذي كان يستكتب في الفقه يحي بن عمر[1]. وهذا إسحاق بن يحي الليثي (ت303هـ/915م)، وحبيب بن الربيع (أبو القاسم) (ت307هـ/919م) الفقيه العالم المائل إلى الحجة، كلاهما رحل إلى إفريقية وسمعا من يحي بن عمر[2].

ونستخلص مما سبق، كثرة أعداد طلبة يحي بن عمر الفقيه الأندلسي ثم القيرواني، والذين وفدوا إلى القيروان للتتلمذ عليه من مدن أندلسية كثيرة، وخصوصا وشقة وكذلك سرقسطة وتطيلة وجيان وإلبيرة وقرطبة، وكانت محصلة الدراسة عنه أن أصبح هؤلاء الطلبة مستقبلا علماء في الفقه، متخصصين في المسائل والشروط، وهنا نطرح السؤال التالي ما هي الخصائص والمؤهلات العلمية التي تميز بها يحي بن عمر؟

وتجيبنا المصادر بوضوح، وذلك بتأكيدها على جملة من المزايا التي انفرد بها، فهو تلميذ سحنون – شيخ المالكية بالقيروان - وبحكم نشأته في قرطبة ثم انتقاله إلى القيروان، يكون قد تلقى التعليم على خيرة علماء الحاضرتين، الأمر الذي أثرى رصيده التعليمي في الفقه، وحتى بعد استقراره في القيروان كان بين الحين والآخر يعقد الرحلة العلمية منها إلى قرطبة[3]، ومنذ مرحلة التتلمذ حرص على الإنفاق بلا شُح في طلب العلم، حيث بلغت تكاليف دراسته ستة آلاف دينار[4] وإلى جانب العلم عرف بتدينه وانقطاعه للعبادة، فوصفه الدباغ بأنه من أهل الصيام والقيام والصلاح والتقى، فكان مجاب الدعوة[5]. وهو إلى ذلك مرابط ومجاهد على الثغور بالمنستير وفيها تعبد ودرس أيضا[6]، فكان مثالا يحتذى به في العلم والدين والرباط.

---

(1) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، صفحات 262-454-266، انظر أيضا ابن الفرضي: تاريـخ علمـاء الأندلـس، ق2، ص64-65.

(2) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 67-136، الذي أضاف لنا شخصية أبو سلمة البجائي، إلبيري الأصل، له رحلات إلى القيروان، درس فيها عن يحي بن عمر، ورقة 142-143.

(3) المالكي: الرياض، ج1، ص494.

(4) نفس المصدر، ج1، ص492.

(5) المعالم، ج2، ص233.

(6) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص497.

ولم يكن مقصد الدراسة للأندلسيين اعتباطا، بل لكفائته العلمية التي شهد بها القاصي والداني، حيث قالت عنه المصادر بأنه كان فقهيا ثقة، حسن الاستنباط، عالما باختلاف الفقهاء وما أشكل من النوازل صحيح الكتب وصلبا في السنة[1] حيث عرف بتمسكه الشديد بمذهب مالك وكثرة النهي عن كل محدثة وبدعة[2] وكل هذه المواصفات أهلته بأن يتصدر للتدريس بالمسجد الجامع بالقيروان، وما ميز نشاطه التعليمي حرصه على الاهتمام بأهل العلم، وتشجيعه للطلبة على الدراسة بجد وعزم مع تشريفهم والتأكيد على إجازتهـم العلمية[3].

ومن فقهاء القيروان المالكيين ذوي الأصول الأندلسية، الذين حققوا الشهرة العلمية وقصدهم طلبة الأندلس للدراسة، نذكر يوسف بن يحي المغامي، نزيل القيروان (ت288هـ/900م) المحدث والفقيه المجتهد، الذي صنف كتابا في الرد على الإمام الشافعي[4]، ومن أبرز طلبته فضل بن سلمة بن جرير الجهني (ت319هـ/931م) رحل إلى القيروان ودرس عليه وأخذ عنه واضحة عبد الملك بن حبيب الأندلسي[5] وتقلب في الترحال بين القيروان وبجانة 10 سنوات، وأصله من أهل إلبيرة[6].

ولم يكتف طلبة الأندلس وعلماؤها بالأخذ عن مشايخ المالكية من الأصول الأندلسية بالقيروان بل نوعوا الدراسة عن غيرهم من أهل المغرب، ممن امتاز بالتضلع في المذهب المالكي أو برز في علم آخر، أوحصلت له المكانة العلمية بالاجتهاد والتأليف أو بالقدوة والنموذج في الاستقامة والورع في الدين، وهنا تطالعنا شخصية عون بن يوسف الخزاعي

---

(1) الدباغ: المعالم، ج2، ص235، من أشهر كتبه أحكام السوق، وكتاب الرد على الإمام الشافعي، نتحدث عنها في الباب الثاني.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص495.

(3) نفس المصدر، ج1، ص490-493، أصل يحي بن عمر من أهل جيان ثم نزح إلى قرطبة، كان كثير الكتب في الفقه، ولا تروى المدونة السحنونية وموطأ مالك إلا عنه بالقيروان، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 122-123.

(4) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص163، ابن فرحون: الديباج، ص300.

(5) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص352، ابن حارث: طبقات الفقهاء والمحدثين، ص297. الضبي: بغية الملتمس، ص387-388، كان من المجتهدين في الفتيا منتصبا للتصحيح والتهذيب، عندما ترده من القيروان صحائف فقهية مشفوعة بالأجوبة عن المسائل المطروحة وأخرى خاصة بتلخيص أصول الفقه،وله كتاب في اختصار الواضحة وروى أيضا عن أحمد بن داود القيرواني.

(6) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 142-143.

(ت239هـ/853م) الرجل الصالح والفقيه البارع والمحدث الثقة والمأمون، تتلمذ بالقيروان على مشاهير العلماء المالكيين كعبد ا بن غانم وابن طالب القاضيين، كما درس علـى 40 من تلاميذ مالك بالحجاز أثناء رحلته سنة (ت180هـ/796م)، عرف بتحامله الشديد على أهل البدع قائما بالسنة ناكرا لبدعة خلق القرآن، ولذلك فضله محمد بن وضاح - المحدث الأندلسي- على الإمام سحنون[1].

وقد تتلمذ عنه من الأندلسيين، كل من يحي بن حجاج الطليطلي (ت263هـ/876م) ومطرف بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن محمد بن قيس (ت282هـ/895م) من أهل قرطبة، وطيب بن محمد بن هارون بن عبد الرحمن بن الفضل بن عميرة الكناني العتقي (ت328هـ/939م)، وهو من أهل تدمير وكذلك معاوية بن عباس بن هشام الجذامي (ت319هـ/931م) التدميري أيضا[2]، كما درس عنه أيضا إبراهيم بن محمد بن يسـار (أبو إسحاق) (ت274هـ/887م) من أهل طليطلة، والأندلسي المعروف بابن القزاز سبق وأن درس على سحنون بن سعيد[3].

وشد الأندلسيون الرحال أيضا للدراسة عن شخصية قيروانية، مالكية المذهب هي حماس بن مروان (ت304هـ/916م)، تتلمذ في صغره عن سحنون حتى شارف على استيعاب دراسة مدونته الفقهية، وصفته المصادر بأنه كان أفقه أهل القيروان، عالما وأستاذا حاذقا بأصول علم مذهب مالك،حتى قيل الاسم ليحي بن عمر والفقه لحماس وهو ما أهله لتولي قضاء القيروان سنة (ت290هـ/902م) وبالموازاة مع إلمامه بالفقـه المالكي، اتسم بالورع والتزم بالعبادة الحسنة والزهد في الحياة، وهي الخصائص التي استهوت طلبة الأندلس شغفا للالتقاء به والانتهال من علمه، فكان منهم محمد بن يحي بن عمر بن لبابة (ت336هـ/947م)، الذي أصبح أحفظ أهل زمانه للمذهب المالكي وعالما بالشروط بصيرا بعللها، وبلغ من اجتهاده أن نزع في الفتوى إلى المذهب الحنفي وألف في الفقه كتاب "المنتخبة" وكتابا في الوثائق، وهي على مقاصد الشرح لمسائل المدونة، كما ولي قضاء إلبيرة والشورى بقرطبة[4]. ومن طلبة حماس بن مروان الأندلسيين أيضا

---

(1) أبو العرب: طبقات، ص188، عياض: المدارك، ج1، ص627 وما بعدها، المالكي: الرياض، ج1، ص285، قيل أن سحنون كان ينال منه ويشكك في دراسته عن عبد ا بن وهب المصري، الطالبي: تراجم أغلبة، ص138.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص182-135-141، ق1، ص209.

(3) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 96.

(4) عياض: المصدر السابق، ج2، ص398، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 140.

نصر بن عبد ا   الأسلمي ومعاوية بن عباس، وكلاهما من أهل تدمير، وكذلك أبو القاسم حبيب بن الربيع (ت307هـ/919م) وكان من الفقهاء المجتهدين، حسن الاختلاف[1].

وتستوقفنا في هذا النطاق أيضا عائلة فقهية قيروانية، استقطبت أنظار علماء الأندلس وطلبتها، ألا وهي العائلة اللبادية، واشتهر منها أبو بكر محمد بن اللباد (ت333هـ/944م)، صاحب كتاب الرد على الشافعي، ونظرا للنزعة النقدية المذهبية التي ميـزت دراساته الفقهية، فضل بعض طلبة الأندلس الاستفادة من حنكته وخبرته بالقيروان، فرحل إليه بكر بن بكر الهاشمي التطيلي (ق 4هـ/10م)[2].

وكذلك فرج بن سلمة بن زهير بن مالك البلوي (ت345هـ/956م) الباجي الأصل، وكان حافظا للرأي (الفقه) على مذهب مالك، وعاقدا للشروط ومشاورا في الأحكام وله في الوثائق تأليف[3].

ولعل الكثير من الأندلسيين ارتحلوا إلى القيروان لغاية الدراسة المذهبية عن ابنه محمد بن محمد بن اللباد[4].

ومن أبرز تلاميذه محمد بن عبد ا   بن يحي المعروف بابن أبي عيسى القرطبي (ت330هـ/941م)، والذي أصبح حافظا للرأي (أي متمكن في الفقه) ومعتنيا بالآثار (أي مهتم بدراسة الحديث) جامعا للسنن،ومتصرفا في علم الإعراب ومعاني الشعر، شاعرا مطبوعا، استقضاه الناصر بطليطلة وجيان بعد أن كان مشاورا مع أحمد بن بقي، رحل إلى إفريقية وسمع من ابن اللباد سنة 312هـ/924م[5].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص157-141، عن حبيب بن الربيع انظر: مؤلف مجهول: فقهاء المالكية، ورقة 136.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص94، وله أيضا كتاب الطهارة وكتاب إثبات الحجة في بيان العصمة وكتاب فضائل مالك وكتاب الآثار والفوائد، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 158-159، عياض: المدارك، ج2، ص306.

(3) عياض، نفس المصدر، ج2، ص424، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص276.

(4) انظر عن أبي بكر بن اللباد، الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص21 وما بعدها، المالكي: رياض النفوس، ج2، ص283 وما بعدها.

(5) عياض: المدارك، ج2، ص412، محمد الطالبي، تراجم أغلبية، ص495، مؤلف مجهول: طبقات فقهـاء المالكيـة: ورقة 62.

ومنهم أيضا خاف بن محمد بن خاف الخولاني (ت374هـ/984م) من أهل قرطبة، المعلم، إلا أنه ضعيف الكتاب (أي لم يبرع في فن التأليف)، وتتلمذ عنه أيضا أحمد بن سعيد بن حزم ابن يونس الصدفي القرطبي (ت350هـ/961م)، الفقيه والمحدث والمؤرخ، الذي صنف تاريخًا في المحدثين[1]، وإسماعيل بن محمد بن سعيد بن خلف (ت385هـ/995م) وهو من أهل سرقسطة، الذين درسوا بقرطبة وتطيلة ووشقة وجيان، ثم يمموا وجههم شطر القيروان، فجمع من محمد بن محمد بن اللباد علما كثيرا[2].

ووجد من الطلبة الأندلسيين الذين فضلوا التمدرس الفقهي على المذهب المالكي على علماء قيروانيين آخرين، لا يقلون كفاءة واجتهادا ومنهم محمد ابن بسطام.

فمن تلاميذه حمدون بن أبي الغصن (ت297هـ/909م) الذي رحل حاجا فسمع منه بالقيروان وموسى بن عبد السلام الضبي (ت321هـ/933م)[3] الذي أخذ أيضا عن محمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت265هـ/881م) كتبه وتفاسيره، الذي هو من كبار طلبة سحنون، المتضلعين في الفقه والاستنباط والحافظين لمذهب مالك، عالما بالاختلافات الفقهية المالكية الحجازية، المؤلف لكتاب العبدوسية، فُضلَ على محمد بن سحنون في شروحه، وتفاسيره للمسائل الفقهية[4].

وهذا عبد الملك بن العاصي بن محمد بن بكر السعدي القرطبي (ت330هـ/941م)، قد درس المذهب المالكي بالقيروان عن أبي عبد ا محمد بن علي البجلي وأحمد بن أحمد بن زياد (ت318هـ/930م) وهما فقيهان مغربيان بارزان، ذكرتهما الكثير من المصادر المغربية كالقاضي عياض ومحمد بن حارث الخشني[5].

وقد تحول الطالب الأندلسي السعدي إلى عالم متخصص في الفقه والمناظرة والمشاورة في الأحكام، مؤلف لكثير من الكتب ترجيحا للمذهب المالكي ونصرته، منها

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص136-44.

(2) نفس المصدر، ص66.

(3) نفسه، ص106-408.

(4) عياض: المدارك، ج2، ص119.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص232، الضبي: بغية الملتمس، ص326، خصص له الخشني ترجمة وافية: أخبار الفقهاء والمحدثين، صفحات 254-255-256-257، عن أحمد بن أحمد بن زياد، كان مذهبه النظر وعالما بالقرآن وتفسيره.

كتاب "الذريعة إلى علم الشريعة" وكتاب "الدلائل والبراهين على مذهب المدنيين" وكتاب "الدلائل والأعلام على أصول الأحكام" وكتاب الرد على من أنكر على مالك العمل بما رواه وكذلك "تفسير رسالة عمر بن عبد العزيز في الزكاة"[1]. وهو على ما يبدو شديد التمسك بمذهب الإمام مالك وفقهه وحريص على تمثل مسلك أهل السنة والجماعة.

ونختتم هذا المبحث بالحديث عن الرحلات العلمية الأندلسية الأخرى، التي مكنت طلبتهم والعلماء من التمدرس عن علماء أغالبة آخرين، انفردت بأخبارهم بعض المصادر الخاصة، فهذا المؤلف المجهول عن فقهاء المالكية يروي عن إسحاق بن يحي الليثـي، بأنه سمع من ابن طالب القاضي القيرواني، ويقول عن أبي عبد ا الأندلسي ابن وضاح محمد بن بزيغ بأنه درس على إبراهيم بن محمد القيرواني، ويذكر عن محمـد بـن فطيس (ت319هـ/931م) الأندلسي، بأنه رحل إلى إفريقية وتتلمذ عن شجرة بن عيسى الغافقي[2].

3 – المالكيون الأندلسيون واستقرارهم في المغرب الأغلبي

سجلت لنا المصادر المغربية والأندلسية الكثير من الشخصيات العلمية المنتسبة إلى الأندلس أصلا، والتي كتب لها أن استقرت بالمغرب الأدنى وبخاصة مدينة القيروان، وقد نالت هذه الفئة حظْوة بالغة في المجتمع الأغلبي، وصار لها صيت ذائع بفضل مكانتها العلمية المرموقة فأضحت من العلماء الكبار، والمدرسين الأكفاء والمجتهدين بنشاطهم العلمي، وتأليفاتهم العديدة والمتميزة، وأصبحوا مع مرور الزمن مصادر أساسية لدراسة المذهب المالكي بالنسبة للمغاربة والأندلسيين معا، تليها شخصيات أخرى دون ذلك في المستوى العلمي، ربما كان هدفها من التوطن بالمغرب الرغبة في الرباط والانقطاع إلى

---

(1) عياض: المصدر السابق، ج2، ص436-437، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص168-169، ألف كتابا فـي نصـرة مذهب مالك، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 157-158.

أما عن عبد ا البجلي محمد بن علي، فكان متمكنا في معاني النظار في الفقه وكان يغلب عليه مذهب الشافعي ومعارضات المزني ويدين بمذهبه أيضا وله مؤلفات عدة منها: كتاب الحجة في الشاهد ويمين (4 أجزاء) وكتاب الرد على الشكوكية (المرجئة)، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص213، كما تطرق مؤلف مجهول أيضا إلى شخصية أبي مروان السعدي الطليطلي الأصل والقرطبي الموطن، رحل إلى القيروان وسمع من أحمد بن زياد: طبقات الفقهاء المالكية، ورقة 157-158.

(2) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقات 67-117-118-119-142.

الزهد أو ممارسة التجارة أو حرفة أخرى، وتبقى مع كل هذا من فئة الطلاب والعلماء والصالحين.

ولعل من الشخصيات التي حققت بالمغرب صدى واسعا في التمكين للمذهب المالكي نذكر على سبيل المثال شخصيتين بارزتين سبق إيرادهما في سياق علماء القيروان الذين كانت إليهم الرحلة الأندلسية العلمية للدراسة عنهم.

– يحي بن عمر بن يوسف ابن عامر الكناني (ت289هـ/901م)

سبقت ترجمته في سياق آخر من البحث، وسبب إيراده هنا مجددا التنويه بالشخصيات الأندلسية التي ساهمت في بث وترسيخ المذهب المالكي بالمغرب الأدنى بفضل استقرارها بالقيروان أو مدن أخرى في ظل الحكم الأغلبي ثم الفاطمي، وتجلى هذا الدور أيضا بتفوقها العلمي، وفي هذا الصدد نذكر بشخصية يحي بن عمر التي طبقت شهرتها العلمية كل الآفاق، فهو أندلسي ينحدر من مدينة جيان، إلا أنه نشأ في العاصمة السياسية وحاضرة العلم، قرطبة، وهناك طلب العلم عن عبد الملك بن حبيب، الفقيه والمحدث والمؤرخ الأندلسي الشهير، وحتى يستكمل تعليمه، قرر الرحلة إلى إفريقية، ودرس على الإمام سحنون وأبي زكرياء يحي بن سليمان الحفري (ت237هـ/851م) وعون بن يوسف الخزاعي، ثم انتقل إلى مصر التي حفلت بتلاميذ الإمام مالك، وتعمق في دراسة المذهب على يد أصحاب عبد ا بن وهب وأشهب وعبد الرحمن بن القاسم، كيحي بن عبد ا بن بكير والحارث بن مسكين، ثم انصرف إلى القيروان واستوطنها، وفي آخر عمره سكن مدينة سوسة وتوفي بها[1].

وبعد أن تشرب المذهب المالكي على أعلامه الأندلسيين، والقرويين والمصريين، أخذ في ترسيخه ونشره في أوساط الطلبة والمجتمع المغربي بفضل انتصابه للتدريس في المسجد الجامع بالقيروان وكثرة مؤلفاته التي سندرس جانبا منها في العلاقات الفقهية بين المغرب والأندلس في الباب الثاني، وكما رأينا سابقا تخرج على يده عدد منقطع النظير من طلبة الأندلس في الفقه، فضلا عن طلبته من أهل القيروان كأبي بكر بن اللباد

(1) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص262، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص184، وكان أبو زكرياء الحفري عالما بالفرائض والحساب، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص174، وهو من شيوخ يحي بن عمر الأندلسي.

وأبي العرب وأبي العباس الإبياني، وهو ما أكده عياض حين قال: "ورحل الناس إليه لا يروون المدونة والموطأ إلا عنه"[1]، بل إنه ألف هو أيضا في الفقه والآثار واختلاف الفقهاء والرد على المذاهب الفقهية والعقائدية غير المالكية ومنها: كتاب الرد على الشافعي، وكتاب الرد على الشكوكية وكتاب الرد على المرجئة[2].

- يوسف بن يحي بن يوسف الأزدي، المعروف بالمغامي (ت288هـ/900م)

من أهل قرطبة وأصله من طليطلة، تتلمذ بالأندلس عن يحي بن يحي الليثي وسعيد بن حسان، وروى عن عبد الملك بن حبيب مصنفاته، وبذلك أتم تكوينه الفقهي، ثم قرر الرحلة إلى مصر والحجاز واليمن بهدف الرواية ودراسة الحديث، ثم قفل راجعا إلى الأندلس، وبعد حوالي أربع سنوات من إقامته بقرطبة، عزم على الهجرة العلمية مجددا في عهد الأمير عبد ا فاستقر بمصر، ومنها قصد المشرق للمرة الثانية ولكن ليس كطالب وإنما كشيخ محدث، وانتهى به المطاف بالقيروان كفقيه مالكي، ولغوي ومؤلف برده المشهور على الإمام الشافعي، وهكذا حل بها عالما وليس طالبا، لأن المصادر سكتت عن ذكر شيوخه المغاربة، وكان بالقيروان محجةَ القاصدين من طلبة الأندلس إلى أن وافته المنية بالقيروان في التاريخ المذكور آنفا[3].

- علماء المذهب المالكي الآخرون من الأندلس بالمغرب

ومن أمثالهما الأندلسيين كثير، فبعد انتقالهم من الأندلس إلى المغرب وطاب بهم المقام لمدة طويلة، حتى خلنا أنهم مغاربة، مثل شجرة بن عيسى المعافري (ت262هـ/ 875م)، أصيل الأندلس ونزيل تونس، تولّى قضاءها أيام سحنون الذي دون عنه مسائل فقهية على المذهب المالكي، ومثله أحمد بن عامر القيسي (ت257هـ/870م) الذي درس على الإمام سحنون ثم ارتقى إلى أستاذ يسمع عنه، إلى أن توفي بسوسة وكذلك إبراهيم الزاهد الأندلسي، الذي سكن القيروان وله سماع من سحنون، وألف كتبا فقهية حبسـت لدى يحي بن عمر، ونذكر أيضا عمر بن يوسف بن عمر بن عيسى الإشبيلي الأصل

---

(1) الطالبي: تراجم أغلبية، ص262.

(2) نفس المصدر، ص269، وله أيضا كتاب اختلاف ابن القاسم وأشهب وكتاب الميزان في أصول السنن وكتاب الرواة، نفس المكان.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص201-202.

والإفريقي الموطن، كان من تلامذة الإمام سحنون ويحي بن عمر في الفقه وكان أيضا مهتما بدراسة الحديث، إلى أن توفي بسوسة سنة (289هـ/901م)[1]. وقد أثر هؤلاء في نشر المذهب الملكي بالمغرب بأستاذيتهم ومؤلفاتهم وبرباطهم.

ومنهم أيضا عبد ا بن أبي عطاء (ت280هـ/893م)، الأندلسي الذي استوطن القيروان وحظي بشرف الدراسة عن سحنون حتى قالت عنه المصادر حسن التقييد للعلم، ثم أصبح مؤلفا للكتب متقنا لها[2]. وعلى غراره إبراهيم بن النعمان الأندلسي، الذي سكن القيروان وتتلمذ هو الآخر على سحنون بن سعيد،وكان صحيح السماع عنه، توفي بسوسة (سنة283هـ/896م) وله ابن اسمه محمد، اعتنى بالعلم[3].

وذكرت المصادر أيضا عبد ا بن الباجي (ت378هـ/988م) الإشبيلي الذي قطن إفريقية وكان على صلة بالفقيه القيرواني المشهور سعيد ابن الحداد[4]، ومنهم كذلك سهل بن محمد الوراق، الرجل الصالح، ذكر عنه ابن الفرضي بأنه حسن الضبط لكتبه وارتقى إلى شيخ يتلقى عنه العلم بسوسة التي سكنها وتوفي بها سنة (306هـ/918م)[5].

ويلاحظ مما سبق على هؤلاء الطلبة العلماء الأندلسيين الوافدين على المغـرب والمقيمين أنهم استفادوا في دراسة المذهب على الإمام سحنون، شيخ المالكية بالقيروان، ليتحولوا بعد فترة وجيزة إلى أساتذة يتلقى عنهم أهل القيروان، فقد روى سحنون بحد ذاته عن أحدهم وهو إبراهيم بن زرعة الأندلسي الذي توفي بإفريقية سنة (227هـ/824م)[6].

وبالمقابل وجد بعض الأندلسيين البسطاء، الذين لم تشر المصادر إلى علمهم ودورهم في نشر المذهب المالكي بالمغرب مثل عبد ا بن جابر، وهو من الموالي الذين كتبت لهم الوفاة بسوسة سنة (256هـ/869م)[7].

---

(1) الطالبي: تراجم أغلبية، صفحات 151-200-201-206-299، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص14-321، ق2، ص7.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص218.

(3) نفسه، ق1، ص11.

(4) الطالبي: المصدر السابق، ص300-360، ابن مخلوف: شجرة النور، ص100.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص191.

(6) نفسه، ق1، ص8.

(7) نفسه، ق1، ص213.

والملفت للنظر من استقرائنا للمصادر كثرة عدد الأندلسيين الذين حلوا بالمغرب لغاية الجهاد والمرابطة، ووصفوا بأنهم من أهل الورع والزهد في الدنيا مثل أبي هارون الأندلسي العابد الذي قدم القيروان ونزل عند حماس بن مروان فاحتفى به وأوصى ابنه سالما أن يستفيد منه بقوله: "هذا أبو هارون الأندلسي مجاب الدعوة... يا بنَي ألحقه وخذ بحظك منه... لأنه ممن ترجى بركة دعوته"[1]، وقد وصفه المالكي أيضا بأنه من أشهر الزهاد بإفريقية ثم هاجر إلى المشرق وتوفي بمكة المكرمة[2] وكذلك عبد ا بن محمد بن عبد البر وهو من أهل قرطبة وكان رجلا صالحا، عِني بالعلم ومتهجدا بالقيروان (ت300هـ/912م)[3]، وذكرت المصادر شخصيات أندلسية أخرى دون تحديد اسم العالم المغربي الذي أخذت عنه، كعبد ا بن جابر (ت256هـ/869م)، الذي مات بسوسة مـن أعمال القيروان[4]، وقد سلف ذكره سابقا.

4 – علماء المغرب الأغلبي المالكيين بالأندلس

مما يلاحظ في هذا المبحث قلة عدد المغاربة المالكيين، المرتحلين إلى الأندلس ولاسيما في فترة البحث، لعل ذلك راجع إلى الارتباط الثقافي الوثيق للعلماء الأغالبة بالمشرق وبمصر أكثر من الأندلس التي كان علماؤها في المجال المذهبي والعلوم الشرعية عالة على المشرق والمغرب، وهذا طبعا لا يعني خلوها من العلماء لكن قصب السبق الثقافي كان لحواضر العلم بالمنطقتين، مما جعل الهجرة العلمية في مظهرها الغالب عكسية من الأندلس إلى المشرق مرورا بالمغرب ومصر.

ومع ذلك لا نعدم الإشارة في المصادر إلى المغاربة المهاجرين إلى الأندلـس، والذين أخذت أعدادهم في تزايد مستمر بعد انتصاب الدولة الفاطمية بالمغرب وما صاحب ذلك من قمع واضطهاد لعلماء المالكية السنة عموما، مما أجبر الكثير منهم على الهجرة الجماعية إلى الأندلس.

---

(1) الطالبي: التراجم، ص399-400.

(2) رياض النفوس، ج1، ص416-426.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص219.

(4) الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص402، أندلسي يروي عن عبد ا بن وهب الفقيه المصري.

ولكن ابتداء الرحلة إلى الأندلس من المغرب لم يكن على خلفية الاضطهاد المذهبي الشيعي، فقد سجلت لنا المصادر هجرات طوعية لبعض العلماء كان غرضها علميا وليس أمنيا، فقد ذكرنا فيما سبق من البحث أن يحي بن عمر الأندلسي الأصل قد قام برحلة من القيروان إلى قرطبة، ربما بدافع الحنين إلى الوطن أو لغرض علمي، وهذا أحمد بن سليمان القيرواني – أحد الرواة عن سحنون - قد حل بالأندلس وحدث عنه سعيد بن فحلون، وكان من المتوفين ببجانة سنة (296هـ/908م)، وهي رحلة علمية محضة كما يبدو من النص[1].

وذكر عياض، وابن الفرضي عن محمد بن هشام بن الليث اليحصبي (ت308هـ/920م) بأنه قيرواني سكن قرطبة، فبعد أن درس الفقه عن يحي بن عمر ونظرائه من مشايخ القيروان، أصبح ممن يؤخذ عنه العلم بالأندلس وخصوصا أنه من أهل الحفظ للمسائل الفقهية، مما أهله لأن يتولى الأحباس بقرطبة على يد القاضي ابن أبي عيسى ومن طلبته الأندلسيين أحمد بن إبراهيم وخلف بن محمد[2].

وبما يتجاوز فترة البحث قليلا نذكر محمد بن أحمد بن محمد ابن جعفر البلوي، القيرواني الذي سكن بجانة وهو من المحدثين بالأندلس خلال الفترة الممتدة بين (338-340هـ/949-951م)[3].

وأما الذين فروا من القيروان إلى الأندلس تحت طائلة الاضطهاد الشيعي، نسجل أحمد بن الفتح المليلي، المعروف بابن الحزاز (ت332هـ/943م)، القاضي قدم على الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/1009-1058م) بقرطبة سنة (325هـ/936م) لما خشي من عساكر الشيعة فأجاره، وبعد مكوثه أضحى الأندلسيون يروون الفقه عنه ومنهم علي بن معاذ البجاني[4].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص60.

(2) تراجم أغلبية، ص413، تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص111، قد يكون أحمد بن إبراهيم بن فروة اللخمي من أهل قرطبة (ت290هـ/902م) أو أحمد بن إبراهيم بن عجنس الزيادي من أهل وشقة (ت322هـ/933م)، عياض: التراجم، ص427، سامية مصطفى: العلاقات بين المغرب والأندلس في عصر الخلافة الأموية، ص176.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق2، ص112، سامية مصطفى: نفس المرجع، في نفس المكان.

(4) نفس المصدر، ق1، ص61، عن حكم عبد الرحمن الناصر، الذي لقب بأمير المؤمنين الناصر لدين ا بموجب مرسوم أصدره سنة 316هـ/928م، انظر: أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص76، عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي، ص300، السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص279 وما بعدها.

ومن الفارين جراء الاضطهاد الفاطمي نذكر أيضا محمد بن أحمد المصري السني، الذي انتقل إلى القيروان سنة (343هـ/953م) فاضطهده الشيعة وسجنوه أكثر من ثلاثة سنوات، ثم استطاع الانفلات إلى الأندلس سنة (349هـ/960م) – فاحتضنه الخليفة - المستنصر با (350-366هـ/961-976م) وأجزل له العطاء وقلده مسؤولية الديوان وكان من العلماء[1].

أما محمد بن أحمد بن محمد الفارسي (ت359هـ/969م)، الذي هو من علماء القيروان، وتعلم بمصر والحجاز، فقد عزم على الرحلة إلى الأندلس، فكان يجوب مدنها قرطبة وشذونة وإشبيلية، وأخيرا استقر بالعاصمة قرطبة وصار ملاذا للعلم والمعرفة لأبناء البلاد، وظل متمسكا بالسنة شديد الإنكار على أهل البدع[2].

ومن العلماء الذين وفدوا إلى الأندلس، الفقيه عبد ا أبو محمد بن أبي زيد (ت386هـ/996م)، إمام المالكية بالقيروان، وتتلمذ على مشاهير فقهائها أمثال أبي بكر بن اللباد، وسنخصه بالحديث الضافي في مبحث العلاقات الفقهية، فقد جمع مذهب مالك وعلق عليه بالشرح والتحليل وأثرت عنه مؤلفات عديدة ركزت على إثراء المؤلفات المالكية المغربية كالمدونة وحرصت على ضرورة الاقتداء بمذهب أهل المدينة[3].

ونشير أيضا إلى شخصية حباشة بن حسن اليحصبي، الذي تلقى العلم بالقيروان على أيدي أهم علمائها في عصره حدد عددهم بـ 16 كلهم يعزو الرواية إلى سحنون بن سعيد، أمثال زياد بن عبد الرحمن بن زياد وإبراهيم بن عبد ا الزبيدي، المعروف بالقلنسي، في ظل القمع الشيعي، وقد وصف هذا الوضع الأمني المشوب بالحذر: "إن السنة تعرض عليكم بالقيروان سرا"، ثم رحل إلى الأندلس فلازم العبادة ودراسة العلم حيث كان فقيها في المسائل وعالما بالسنن والآثار، ومارس الجهاد على ثغورها وكان مصاحبا لأبي عبد ا محمد بن أحمد الخراز القروي (ت بقرطبة 374هـ/984م)[4].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص116-118، انظر عن الحكم المستنصر، أحمد المختار العبادي، المرجع السابق، ص76.

(2) نفس المصدر، ق1، ص112.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص137-138، سامية مصطفى، المرجع السابق، ص179.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص128-129، سامية مصطفى مسعد: العلاقات بين المغرب والأندلس، ص178.

ولعل من أشهر العائلات العلمية المالكية التي أبرحت القيروان ولاذت بالأندلس هروبا من الوضع السياسي (الأمني)، والفكري (المذهبي)، والاقتصادي المزري والمتأزم، عائلتي الخشني وأبي العرب، والأول تلميذ الثاني، وقدمناه على أستاذه لكون هذا الأخير لم يهاجر إلى الأندلس وإنما نزح إليها أحفاده، على حين هاجر إليها محمد بن حارث الخشني، وترك بها أثرا واضح المعالم على الصعيدين المذهبي والثقافي، فمن هو ابن الحارث؟ وما هي ملابسات رحلته إلى الأندلس؟ وما هو دوره المذهبي المالكي بها؟

وننبه هنا إلى أن ابن حارث يتجاوز زمنيا فترة البحث، وعلى اعتبار أن مولده ونشأته الأولى بالقيروان كانت بالعصر الأغلبي، أي مرحلة الطفولة ونظرا لانتمائه المالكي البين وتتلمذه على أعلامه في أواخر عصر الدولة الأغلبية، كل هذا يخَولُ لنا جواز إدراجه في هذا المبحث.

هو أبو عبد ا محمد بن حارث بن أسد الخُشَنِي، نَسبه إلى خُشَن، ويطلق هـذا الاسم على قبيلة، تعتبر بطْنًا من قضاعة ومنهم أبو ثعلبة الخشني، صاحب رسول ا صلى ا عليه وسلم[1]. وعلى قرية، هي موضع بإفريقية حسبما أورده ياقوت الحموي (ت662هـ/1263م) في معجمه دون أن يحدد موقعها الجغرافي بدقة[2]، ولد على الأرجح بالقيروان سنة (288هـ/901م) التي نشأ وتعلم بها على أيدي فقهائها وعلمائها من أمثال أحمد بن زياد وأحمد بن نصر وغيرهما إلى أن تخصص في الفقه والفتيا[3]، وقد عاش في أجواء مشحونة بالتعصب الشيعي بالمغرب، وصفها بنفسه في كتابه طبقات علماء إفريقية، منوها بحملات التنكيل التي تعرض لها علماء السنة المغاربة ولاسيما المالكية منهم، بل ولم يسلم من هذا العسف أيضا أبناء الجالية الأندلسية من التجار في القيروان، فنالهم نصيب وافر منهم[4].

تحت تأثير هذه العوامل قرر الرحيل إلى الأندلس من القيروان، وكانت بداية الرحلة سنة (312هـ/924م) على الأرجح، إلا أنه حط الرحال أولا بسبتة المغربية فـي حـدود

---

(1) جمعة شيخة: أبو عبد ا محمد بن حارث بن الأسد الخشني الإفريقي الأندسي، مجلة الكراسات التونسية، عدد خاص (3 و 4)، أعمال الملتقى الثالث التونسي - الإسباني، 11-17 أفريل 1977، تونس، ص34.

(2) معجم البلدان، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993، ج2، ص374.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص112، انظر أيضا: عياض: المدارك، ج2، ص531 وما بعدها.

(4) ابن عِذَاري: البيان، ج1، صفحات 169-173-159-182-187-188.

سنة 320هـ/932م، وانتصب للتدريس بها، ثم يمم وجهه شطر بلاد الأندلس وحل بهـا سنة 325هـ/936م، واطئا سرقسطة وطليطلة، وأخيرا استقر بقرطبة نهائيا على عهـد عبد الرحمن الناصر وكان على صلة وثيقة بالخليفة الحكم المستنصر (350-366هـ/ 961-976م)[1].

والذي يهمنا من شخصيته أنه دان بالمذهب المالكي،وتشبع بفقهه تلميذا وأستاذا حتى صار حافظا للفقه وعالما بالفتيا، فقد درس الموطأ، بالقيروان على شيخه أبي عمرو ميمون المعروف بابن المعلوف (ت304هـ/916م) وهو في سن مبكرة، إذ لم يتجاوز الخامس عشرة من عمره، وكان ذلك في سنة (303هـ/915م)، وتمرس في شبابه على فن الجدل والمناظرة تماشيا مع المرحلة التي طبعها الصراع المذهبي في المغرب الإسلامي بين الشيعة والسنة آنذاك[2].

والأهم من كل هذا يعد من علماء المالكية المغاربة الذين رسخوا قواعد المذهب المالكي بالأندلس وساهموا في نشر الثقافة العربية الإسلامية،بمؤلفاته الفقهية المالكية والتاريخية عن أخبار علماء إفريقية وقضاة الأندلس وفقهائها ومحدثيها وتوليه للمناصب الإدارية[3]، وهو ما سنتناوله بالدراسة المستفيضة بالفصلين الثاني والثالث من الباب الثاني، توفي الخشني بقرطبة سنة 371هـ/981م[4].

أما من عائلة أبي العرب فنذكر أحد أحفاده، وهو أبو جعفر تميم بن محمد بن أحمد بن تميم التميمي، الذي يعتبر من علماء القيروان وينتسب إلى عائلة عرفت بالذود عن المذهب السني ومقاومة الشيعة الفواطم، تلقى العلم بها عن أبيه وعن عبد ا بن محمد الرعيني وأبي الغصن السوسي، ثم أمسك بعصا الترحال إلى الأندلس واستوطن قرطبة، وكان بها مقصدا للدراسة في الفقه والتاريخ، وخصوصا أنه مصدر تاريخي عن علماء

---

(1) جمع شيخة، المرجع السابق، ص44-45 وما بعدها.

(2) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص41.

(3) الضبي: بغية الملتمس، ص71، الحميدي: جذوة المقتبس، ص41.

(4) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص50-51، وقد صحح تاريخ الوفاة الخاطئ، الدارج لدى بعض المصادر والكثير من المراجع، وهو سنة 361هـ/971م، اعتمادا على عدة حيثيات وقرائن واستنادا إلى تصويبات بعض المصادر المتأخرة كالذهبي في تذكرة الحفاظ وعياض في المدارك، والسيوطي في طبقات الحفاظ، بل إنه يذهب إلى أنه توفي سنة 381هـ/991م، أو في أواخر ق 4هـ/10م، ص51.

القيروان، ولاسيما الراحلين إلى الأندلس لدى المصادر المتأخرة كابن الفرضي في تاريخه عن علماء الأندلس، ولد تميم بالقيروان سنة (287هـ/900م)، مما يعني أنه عاش صباه في العهد الأغلبي، وتوفي بقرطبة سنة (369هـ/979م)[1]. وهو ما يؤشر على إقامته الطويلة بها ودوره الذي لا يغمط في الحفاظ على المذهب المالكي بالأندلس.

وفي آخر هذا المبحث نستخلص الدور البارز للمغاربة المرتحلين إلى الأندلس والمستقرين بها، في تجذير المذهب المالكي في الأندلس، فهم لم يأتوا إليها بدوافع أمنية فقط تجعلهم يركنون إلى التورية ولم يفدوا أيضا كطلبة، بل قصدوها في مرحلة نضجهم العلمي، فأغلبهم كان من أئمة المالكية بالقيروان، متخصصين في فقه المسائل والنوازل، الذي يعتمد على الاستنباط والاجتهاد مثل محمد بن هشام وحباشة بن حسن، وتميزوا كذلك بنقل شروحهم للمدونة السحنونية إلى الأندلس ومنهم عبد ا بن أبي زيد.

وقد أهلتهم جدارتهم العلمية إلى تولي المناصب والمسؤوليات المرموقة والحساسة، فتقلدوا وظائف القضاء والشورى والإفتاء وانتصبوا في حواضر الأندلس كمدرسين للعلم على المذهب المالكي وبخاصة في العاصمة "قرطبة"، ونمت شهرتهم العلمية بفضل مؤلفاتهم الفقهية والتاريخية والتي ارتكزت على التعريف بقضاة وفقهاء ومحدثي الأندلس المالكيين وعلاقاتهم بالمغاربة خلال العصر الأغلبي وبعده، وكان هذا جهدا معتبرا يحسب لهم في الحفاظ على التراث العلمي المالكي بالأندلس.

5 – عوامل انتشار المذهب المالكي بالمغرب الأغلبي والأندلس الأموي

أ – العوامل السياسية

تتمثل بالنسبة لمالكية المغرب الإسلامي في عدم مهادنة علمائهم للسلطة الأغلبية في الجور، فهم إن قبلوا تولي خطة القضاء فلم يكن ذلك من أجل تحقيق مآرب سياسية ومناصب إدارية قصد النفاذ في السلطة، وإنما لإقرار العدل في تطبيق القوانين دون تمييز بين الشعب ورجال الحكم، وهو ما أعطى المذهب المالكي وأتباعه الشرعية والمصداقية ليس في أوساط العامة فحسب، بل حتى في نظر الحكام الأغالبة أيضا.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص99، سامية مصطفى: المرجع السابق، ص178.

وهذا الحكم لا يوافق ما يزعمه بعض المستشرقين من أن المذهب المالكي بالمغرب قد نزع فقهاؤه إلى المعارضة السياسية[1]. فلا نشك في ولاء المغاربة للإمارة الأغلبية التي ساهمت في إرساء دعائم المذهب السني في إفريقية، ولا في اعترافهم بالخلافة الإسلامية العباسية، وما يؤكد هذه الموالاة امتناعهم عن أسلوب الثورات، ربما لعدم إجازة الإمام مالك الخروج على السلطان الجائر في ظل الحكم الإسلامي حيث قال: "سلطان جائر لسبعين سنة، خير من أمة سائبة ولو لساعة من نهار"[2].

وإن قدر لجوء المالكية إلى المعارضة، فهي لا تنطلق من خلفية مذهبية، بل تتوخّى الإصلاح والتغيير الإيجابي في إطار القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الشيء الذي أقلق السلطة الأغلبية ودفعها إلى كبح جماح التيار المالكي باضطهاد علمائه أو تأليب الأحناف ضدهم.

وفي هذا السياق يؤكد حسين مؤنس مدى حرص مالكية المغرب الأدنى على الاستقرار السياسي واستتباب الأمن الداخلي ونبذ الخلافات السياسية من خلال تمسك المذهب المالكي بالوحدة الدينية على عقيدة أهل السنة والجماعة كضمان للوحدة السياسية[3].

ويشهد التاريخ لعلماء السنة المالكية مواقفهم الجريئة في التشبث بالمنهج العقائدي السني برفضهم لفكرة خلق القرآن التي تبنتها الإمارة الأغلبية بشكل رسمي موالاة للخلافة العباسية بالمشرق وهو ما عرض أمثال سحنون بن سعيد وموسى بن معاوية الصمادحي وأحمد بن يزيد المعلم ومحمد بن سحنون إلى الملاحقات السياسية والاعتقالات[4] خلافا لبعض الأحناف الذين صدعوا بها تملقا للأمراء الأغالبة.

ولكن د. نجم الدين الهنتاتي لا يستسيغ الحكم القاضي بالمعارضة المالكية في العهد الأغلبي، ويصفها بالتكتيك السياسي الذي يهدف إلى التموقع المذهبي أمام حدة التنافس الحنفي بغاية نشر مذهبهم وساد هذا الموقف في أوائل ق 3هـ/9م، أم بعد وفاة الإمام سحنون سنة (240هـ/854م)، فالأمور تغيرت إلى الموالاة التي بلغت درجة محاباة

---

(1) George Marçais: La berbérie Musulmane, p90.

(2) عياض: المدارك، ج1، ص492-493.

(3) معالم تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار المستقبل، الإسكندرية، مصر 1980، ص74.

(4) أبو العرب التميمي: كتاب المحن، تحقيق يحي وهيب الجبوري، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988، صفحات 449-451-463-466.

السلطان مستشهدا على ذلك بالقاضي عبد ا بن طالب (ت275هـ/888م) الذي ولي القضاء عدة مرات وعائلة بني حميد التي ارتبطت بالوزارة[1].

وحسب رأينا ليس في هذا تناقض أو تقلب للأهواء السياسية وإنما هي مقتضيات شرعية تستدعيها الظروف والمصلحة العامة مع التحوط من الإغراءات المادية على حساب المبادئ الدينية.

لقد تسبب دخول المذهب المالكي إلى الأندلس - في نظر بعض الباحثين – فـي إحداث إشكالية تاريخية حول أسباب انتشاره، اختلفت في تفسيرها آراء المؤرخين، حسب دراستهم للمجتمع الأندلسي والذهنية الأندلسية واستقراء الوضع السياسي بالأندلس[2].

من الثابت تاريخيا أن عناصر الجيوش العربية التي شاركت في فتح المغرب والأندلس، يتشكل أغلبها من الحجازيين مع حملة موسى بن نصير، ثم أهل الشام ومصر مع حملة بلج ابن بشير، أما العنصر العراقي فلم يكن ممثلا في هذه الجيوش كما هو واضح في المصادر التي تناولت أخبار فتح الأندلس، وهو ما دفع بالحجازيين في الفترات اللاحقة إلى التفكير في العودة إلى بلادهم لزيارة عائلاتهم ولتأدية فريضة الحج، وقد مكن هذا العامل الأندلسيين من عقد الصلات بالإمام مالك والإلمام بمذهبه[3].

كما كانت بلاد الأندلس مستقلة عن الخلافة العباسية، التي كان مذهبها الرسمي هو المذهب الحنفي، لذا فمن المنطقي أن نعزو انتشار المذهب المالكي في الأندلس إلى تكريس النزعة الاستقلالية عن الحكم العباسي في المشرق[4].

وتتداول الكثير من المصادر الأندلسية عاملا سياسيا دارجا في الأخبار التاريخية يتمثل في تزكية الإمام مالك للحكم الأموي بالأندلس وإبداء إعجابه بالأمير هشام بن عبد الرحمن، بفضل شهادة علماء الأندلس أدلوا بها إجابة على استفسار إمامهم الذي قال عنه: "ليت ا زين سمتنا وفي رواية "موسمنا" بمثل هذا ... ونسأل ا تعالى أن يزين حرمنا

---

(1) المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص150 وما بعدها.

(2) طاهر بن علي: ابن حزم وظاهرة التجديد، رسالة ماجستير، تحت إشراف الدكتور موسى قبال – رحمه ا - جامعة الجزائر، قسم التاريخ، السنة الجامعية (2000-2001)، ص23.

(3) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص115، مع الإشارة إلى كثرة العنصر اليمني في جيش موسى بن نصير.

(4) نفس المرجع، نفس المكان.

بملككم"[1] فنقلت هذه العبارة إلى ملك الأندلس، فحمل الناس على مذهبه وترك مذهـب الأوزاعي.

وإلى هذه الرواية يميل الكثير من المؤرخين المعاصرين[2]، ويزيد عليها الباحث أحمد مختار العبادي، بأن الموقف المؤيد للإمام مالك حيال ثورة العلويين التي قامت بالمدينة سنة (145هـ/762م) بزعامة محمد النفس الزكية حفيد الحسن ابن علي بن أبي طالب أيام الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، ودعوته إلى مبايعة محمد الثائر، ينم عن معارضة المذهب المالكي للخلافة العباسية، وقد يكون هذا أيضا من الأسباب التي جعلت الأندلسيين يعتنقون هذا المذهب نكاية في العباسيين[3].

والجدير بالذكر أن التحول المذهبي لأهل الأندلس، لم يتم اعتباطًا وإنما كانت له أسباب موضوعية حملتهم على التخلي عما تمذهبوا به سابقا من مذاهب، ليعتنقوا المذهب المالكي، منها اختيار الحكام، الذي وافق رغبة العلماء وإرادة الرعية، وهو ما يقرره المقري قائلا: "ففي دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن، انتقلت الفتوى إلى رأي مالك بن أنس وأهل المدينة، فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبة والأندلس جميعا، بل والمغرب، وذلك برأي الحكم واختياره"[4]، والواقع أن هذا التحول إنما حصل في عهد هشام بن عبد الرحمن، وليس في عهد ابنه الحكم[5]، وهو ما أكدته العديد من المصادر، ومن ذلك ما أورده القاضي عياض في مداركه بصريح العبارة: "... إلى أن أخذ أمير الأندلس إذ ذاك هشام بن عبد الرحمن الناس جميعا بالتزامهم مذهب مالك وصيروا القضاء والفتيا عليه"[6]، وهذا ما سمح لأقطاب المدرسة المالكية بالأندلس من التغلغل في أجهزة الدولة ومؤسساتها، مستغلين اعتماد الإمارة الأموية المذهب المالكي كمرجعية قانونية، في بسط نفوذهم على السلطة القضائية وهو ما زاد في انتشاره وهيمنته، فقد أشار ابن حزم في هذا السياق إلى أن: "يحي بن يحي الليثي كان مكينا عند السلطان، مقبول القول في القضاء وكان لا يلي

(1) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائـر، 1989، ص46.

(2) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص270، أحمد مختار العبادي: المرجع السابق، ص116.

(3) أحمد مختار العبادي: نفس المرجع، ص116.

(4) المقري: نفح الطيب، ج3، ص230.

(5) ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها في الأندلس والمغرب الكبير، ص72 وما بعدها.

(6) عياض: المدارك، ج1، ص55.

قاض في أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ممن كان على مذهبه..."[1]، ولكن بقية النص الذي أورده ابن الحزم: "والناس سراع إلى الدنيا فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به"[2] لا يخلو من التعريض بفقهاء المالكية والتحامل عليهم، ولو كان الأمر كما ادعى ابن حزم، لكان الفاطميون أولى بفرض مذهبهم لمـا قدموه للمغاربة والمصريين من مناصب عالية وأموال طائلة في محاولة منهم لثنيهم عن مذاهبهم السنية، زد على ذلك أن المذهب المالكي لم ينتشر في الأندلس بفضل دور العلماء وحدهم وإنما بتضافر جهود كل من الأمراء والعلماء والرعية، وهذا ما يدحض التفسير الذي تبناه ابن الحزم حول انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، والذي مفاده كمـا قلنا سابقا، أن هذا الانتشار إنما كان نتيجة حتمية لرغبة الفقهاء في السلطة وتكالبهم على الدنيا.

هذا ويلخص الأستاذ الباحث طاهر بن علي العوامل السياسية التي مكنت للمذهب المالكي بالأندلس في النقاط التالية:

- أن الجنود الفاتحين للأندلس قد كان منهم الشاميين إلى جانب الحجازيين، يوالون الدولة الأموية، فاتبعوا موقفها وغيروا المذهب بعد أن أيدته الدولة.
- تأييد السلطة له لاعتباره صورة مقابلة لمذهب الأحناف الذي تبناه رسميا العباسيون.
- ربط الوظائف الدينية المهمة في الدولة بالمذهب المالكي.

ولكننا لا نتفق معه في استنتاجه القاضي بأن الناس يتبعون المذهب لاتفاقهم معه لكسب الدنيا[3]، لما فيه من غلو واتهام مبطن بالنزعة المادية والمصلحية بدعاته والتسلق السياسي نحو المناصب من قبل فقهائه وهو ما فندناه سابقا.

ب – العوامل العلمية والثقافية

تضافرت مجموعة من العوامل الثقافية، ساعدت في مجملها على اختيار المذهب المالكي من طرف المغاربة والأندلسيين دون غيره من المذاهب، نبلورها فيما يلي:

---

(1) ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج2، ص229.

(2) ميمون باريش: المرجع السابق، ص76-77، لم يعلق الباحث ابن علي طاهر على رأي ابن حزم وظنه حكما بريئا لا ينطوي على إيحاء سلبي: ابن حزم وظاهرة التجديد، ص24.

(3) طاهر بن علي: المرجع السابق، ص25.

تأتي الرحلة العلمية من طرف طلبة المغرب والأندلس في طليعة العوامل الثقافية التي تقف وراء انتشار المذهب المالكي، وقد اقتصرت في البداية على الحجاز والمدينة، مما جعل الفرصة سانحة أمامهم للتلقي عن الإمام مالك – مؤسس المذهب - مباشرة، وهو الأمر الذي أشار إليه ابن خلدون بقوله: "... إن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار علم ... فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه ..."[1].

وهذا التفسير نلمحه أيضا لدى القاضي عياض الذي راهن في انتشاره على عامل الرحلة ذات الوجهة الحجازية، حيث كان مالك مقصد الطلبة للاغتراف من علمه الحديثي والفقهي ثم بيان فضل أستاذهم واقتداء الأئمة والعلماء به، فعرف حقه ودرس مذهبه[2].

وقد بينا فيما سبق من الدراسة كثرة عدد الطلبة المغاربة والأندلسيين عن شيخهم مالك بن أنس ومساهمتهم في نشر مذهبه بأوطانهم من خلال نقل موطئه والالتزام بتعاليمه، وهو ما يصوره لنا الباحث الدكتور عمر الجيدي بقوله: " في هذه الفترة (يقصد أواسط القرن 2هـ/8م)، أخذ المغاربة يتوجهون نحو المشرق طلبا للعلم وأخذ الرواية، وكانت هجرتهم في بدايتها مقصورة على الحجاز، فاجتمعوا بالإمام مالك، وأخذوا عنه علمه وفقهه، وعندما رجعوا إلى بلادهم نشروا علمه بين الناس، فتصدروا للتدريس والإفتاء والتزموا مذهبه في الفروع والأصول والعقيدة وترسموا منهجه في التأليف وطريقته في الاستنباط"[3].

وبذلك يكون للعلماء اليد الطولى في إدخال المذهب المالكي إلى الغرب الإسلامي ونشره على نطاق واسع، مما ساهم في تحول أهل المنطقة من المذاهب الأخرى إلى هذا المذهب[4].

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص805، انظر عن دور الرحلة العلمية في نشر المذهب المالكي:

Ahmed Bekir : Histoire de l’école malikite en orient jusqu’à la fin du moyen âge, thèse de doctorat, université de paris, imprimerie de l’ugtt, Tunis, 1962, p145.

(2) المدارك، ج1، ص55.

(3) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، ص41، انظر في هذا المعنى أيضا: محمد البهلي النيال: المذاهب في إفريقية وتغلب المذهبين المالكي والحنفي على غيرهما، مجلة الندوة، ع5، تونس، 1955، ص11.

(4) ميمون باريش: المرجع السابق، ص75.

وفي سياق البعد العلمي والثقافي للرحلات المغربية والأندلسية في طريقها إلى الحجاز، لا نغفل مدى تأثر الطلبة بالمدرسة المالكية المصرية وأعلامها البارزين من أمثال الليث بن سعد وعبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب وعبد ا بن عبد الحكم وابن المواز وأشهب بن عبد العزيز ممن تمت الإشارة إليهم من قريب أو بعيد، وسنعود إلى الحديث عنهم في مجال الدراسات الفقهية في الباب الثاني من أطروحتنا(1).

والكثير من أولئك الأساتذة المالكيين بمصر، يمثلون طلبة الإمام مالك المجتهدين بآرائهم المستقلة حتى عن إمامهم، والذين اشتهروا بمدوناتهم الفقهية العديدة والتي شكلت مصادر أساسية في إثراء المذهب المالكي بالمغرب والأندلس بفضل دراسة تلك المصنفات ثم نقلها والنسج على منوالها.

وهذا ليس غريبا على مصر فقد اتضحت معالم مدرستها المذهبية والفقهية، منذ فترة مبكرة من ظهور الإسلام، بفضل جهود العديد من التابعين، كان من أشهرهم يزيـد بن حبيب (ت128هـ/746م)، فهو أول من نشر العلم بمصر في الحلال والحرام ومسائل الفقه(2). وكذلك بفضل نشاط علماء الجيل الثاني وعلى رأسهم عبد ا بن لهيعة (ت174هـ/790م)، وفقيه مصر البارز والمجتهد الليث بن سعد (ت175هـ/791م)، من أصحـاب المذاهب المستقلة في الفقه الإسلامي، الذي قال فيه الشافعي هو أفقه من مالك، إلا أنه ضيعه قومه من طلبته، وبهذا فإن الهوية المذهبية المالكية قد تجلت بمصر مع النصف الثاني من ق2هـ/8م، على يدي العديد من تلاميذ الإمام مالك من المصريين، الذين جعلوا من بلادهم المهد الثاني لمذهب مالك بعد الحجاز مقر الإمام وموطنه، ويأتي على رأس هؤلاء عبد الرحمن بن القاسم (ت191هـ/806م)(3)، وغيره كثيرون وقد سبقت الإشارة إليهم.

أما عن الدور الذي لعبه الوافدون إلى مصر من أهل المغرب والأندلس في الحياة المذهبية ذات التوجه المالكي، فإنه لم يقتصر على كون معظمهم طلاب علم فقط، بل نجد بعضهم قد فاق نظراءهم المصريين وارتقوا إلى مصاف الأساتذة، فقد تتلمذ الليث بن سعد على خالد بن أبي عمران التجيبي التونسي (ت127هـ/744م)، واشترك الليث ابن سعـد

---

(1) الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص54 وما بعدها و ص163 وما بعدها.

(2) أحمد عبد اللطيف حنفي: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية من عصر الولاة حتى نهاية العصر الفاطمي (21-567هـ/642-1171م)، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2006، ج2، ص144.

(3) نفس المرجع، ج2، ص144-145.

مع ابن لهيعة وابن وهب في الدراسة على موسى بن علي بن رباح اللخمي القيرواني الأصل والمتوفي بالإسكندرية (سنة 163هـ/779م)، أثناء وجوده بمصر سنة (120هـ/738م) في طريقه إلى الشام، وروى ابن لهيعة وابن وهب عن قاضي إفريقية عبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعافري، أثناء مروره بمصر في الطريق إلى الحج، وإلى أمثال هؤلاء يعزى الفضل في توجيه الدراسات المذهبية بمصر وجهة مالكية.

فقد شارك بعضهم في إدخال مذهب مالك بن أنس إلى مصر وتدريسه لعلماء الجيل الأول من المصريين من كبار تلاميذ مالك ومن هؤلاء: طليب بن كامل اللخمي الأندلسي الأصل، والسكندري الموطن (ت173هـ/789م)، ولم يقتصر دوره عند هذا الحد، بل نجد علمين من أعلام المالكية بمصر، هما عبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب، يتلقيان قواعد هذا العلم عنه[1] وكان ذلك أول معرفة ابن القاسم بمذهب مالك قبل أن يخرج إلى المدينة المنورة للقاء الإمام مالك[2].

واشتهر أيضا يحي بن مضر القيسي الأندلسي (ت189هـ/804م)، الذي تتلمذ عليه ابن وهب[3] وأبو عيسى مروان بن عبد الرحمن اليحصبي القيرواني (ت نهاية ق 2هـ/8م)، الذي درس لابن وهب كذلك[4].

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة، وجد الكثير من الدارسين المغاربة والأندلسيين بمصر لم يكونوا أقل شأنا، بل إن نظرة فاحصة في الدور الذي أداه بعضهم، ونتائج اتصالهم بأساتذة فقه مالك بمصر تؤكد أنهم لم يكونوا طلاب علم بسطاء، إذ كان منهم أعلام أفاد علماء مصر من وجودهم ومجالسهم العلمية، أمثال:

- البهلول بن راشد (ت183هـ/799م) وهو من أهل إفريقية، سمع من الليث بن سعد في رحلته التي التقى خلالها بالإمام مالك.
- ومن المغاربة الذين ينتمون إلى مالكية الرعيل الثاني، يتصدرهم أسد بن الفرات (ت214هـ/829م)، الذي تفقه بمصر على ابن القاسم وأشهب وعبد ا بن عبد الحكم،

(1) أحمد عبد اللطيف حنفي: المرجع السابق، ج2، ص147.
(2) نفس المرجع، ج2، نفس المكان.
(3) نفسه، ج2، ص147.
(4) نفسه، ج2، ص147.

واختص بابن القاسم في وضع كتابه الأسدية في الفقه نسبة إليه، كما سنفصل ذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني.

- وحيال قيام سحنون بن سعيد التنوخي القيرواني (ت240هـ/854م) برحلته إلى المشرق، التقى بالعديد من تلاميذ الإمام مالك المصريين كابن القاسم وأشهب وابن وهب وعبد ا بن عبد الحكم[1]، وكان اعتماده على ابن القاسم في تأليف مدونته الكبرى على الفقه المالكي والتي صارت عماد أهل المغرب والأندلس في فقـه مالك.
- كما لقي زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون القرطبي (ت193هـ/808م)، الليث بن سعد، ودرس كذلك على عبد ا بن وهب أثناء رحلته إلى المشرق بهدف الإلتقاء بالإمام مالك.
- وهذا عيسى بن دينار الغافقي الطليطلي، فقيه الأندلس (ت212هـ/827م)، تتلمذ على عبد الرحمن بن القاسم.
- وأقدم من جهته عبد الرحمن بن دينار الأندلسي، أخ الفقيه عيسى السابق الذكر (ت227هـ/841م)، على نقل أمهات كتب الفقه المالكي المعروفة بالمدينة إلى الأندلس، وكان لابن القاسم الفضل في تهذيب رواياتها.
- كما تتلمذ عبد الملك بن حبيب السلمي – عالم الأندلس – (ت238هـ/852م) على عبد ا بن عبد الحكم وأصبغ بن الفرج، وقد كان لزيارته مصر وقع طيب في نفوس المصريين[2]، وفي الباب الثاني سندرس محصلة هذا التفاعل المذهبي، الذي أثمر صياغة العديد من المصنفات الفقهية المالكية من طرف المغاربة والأندلسيين تحت إشراف الأساتذة المصريين.

ولا يفوتنا في هذا المقام ونحن نتحدث عن دور الرحلة العلمية والدينية في نشر المذهب المالكي بالمغرب والأندلس، ونقصد دور الرحلة الحجازية والرحلة المصرية أن نذكر بعامل الرحلة المتواترة بين قرطبة والقيروان، والتي تعود جذورها إلى الفتح الإسلامي للأندلس (سنة 92هـ/710م).

---

(1) أحمد عبد اللطيف حنفي: المرجع السابق، ج2، ص148-149.

(2) نفس المرجع، ص148-149.

ثم توثقت صلاتها منذ ق 2هـ/8م، ليزداد نشاطها خلال ق 3هـ/9م، ونعني بذلك تدفق سيل هاطل من طلبة الأندلس على القيروان بشكل خاص، بوصفها العاصمة الثقافية لبلاد المغرب والمركز الثالث للمذهب المالكي بعد المدينة ومصر، مع التأكيد على هدفها العلمي، لأنها عند بعض الباحثين لا تعدو أن تكون في معظمها عبورا للأندلسيين على إفريقية متجهين إلى الحجاز لأداء فريضة الحج عند بداياتها[1].

وبالمقابل فإن رحلة أهل إفريقية إلى الاندلس وبخاصة العلماء، لم يكن لها سوى الغرض العلمي أو السياسي في نظر الباحث بشير رمضان التليسي[2]، ولكننا يمكن أن نضيف أيضا إلى هذه الرحلة العامل المذهبي، وهو الفرار الحتمي لأهل السنة المالكية من الاضطهاد الشيعي، بعد انتصاب الدولة العبيدية بالمغرب الإسلامي سنة (297هـ/909م)، ويلاحظ أن هذه الرحلة القسرية قد زادت حدتها خلال ق 4هـ/10م بازدياد حجم القمع السياسي والمذهبي.

فإذا تصفحنا كتب التراجم، وقفنا على تلك الأعداد الهائلة من علماء إفريقية قد شدوا الرحال إلى الأندلس واستقروا بها وأسهموا في إثراء الحياة الثقافية بها ولاسيما بالعاصمة قرطبة وغيرها من مدن الأندلس الكبرى، وبالتالي مثلوا قيمة نخبوية مضافة لصالح المذهب المالكي، وقد أشرنا إلى عينة منهم فيما سبق من الفصل وعلى رأسهم محمد بن حارث الخشني، الفقيه المالكي والمؤرخ القيرواني الذي بدأ رحلته إلى الأندلس عام 312هـ/924م، وعمره لم يتجاوز 12 سنة، فواصل تلقي العلم على عدد من علماء الأندلس وتولى خطة المواريث بمدينة بجانة، وخطة الشورى بقرطبة[3]، وذلك أسهم في إغناء الفكر المذهبي المالكي، بوظائفه ومؤلفاته ذات الطابع الفقهي والتاريخي.

---

(1) بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي خـلال القـرن 4هـ/10م، ط1، دار المـدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2003، ص246، ولكنه يقصد في ق 2هـ/8م وفي نظره بدأت تأخـذ أبعادهـا العلميـة في ق 3هـ/9م، بالتزامن مع انتشار المذهب المالكي ليس في إفريقية فحسب ولكن في بلاد الأندلـس أيضـا ونظـرا لوجود كبار علماء مذهب مالك بالقيروان وتونس كأسد بن الفرات وعلي بن زياد وابن غانم وسحنـون بن سعيد.

(2) نفس المرجع، ص246.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383-384، انظر أيضا ابن أبي زيد القيرواني: كتاب الجامع فـي السنـن والآداب والمغازي والتاريخ، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط2، المكتبة العتيقة، تونس 1983، ص21.

وتشير كتب الطبقات إلى متانة العلاقة بين علماء القيروان وقرطبة، وغيرها من المدن الأندلسية، والتي استمدت قوتها من وحدة المذهب المالكي، حيث يذكر المقري أنه من شروط الفقيه، الذي له حق الفتيا في الأحكام والشرائع بالأندلس، أن يكون حافظا للموطأ والمدونة[1]، وقد أدى هذا الشرط الوظيفي بلا شك، إلى جعل الفقه المالكي مرجعية قانونية رسمية للدولة الأموية في الأندلس.

وعند الإطلاع على فهرسة ابن خير الإشبيلي يتجلى لنا توثق العلاقات الثقافية بين المغرب والأندلس، ذات النزعة المذهبية المالكية، وذلك من خلال الكتب التي كانت متداولة في الأندلس، ويزيد عددها على 26 كتابا، ألفها علماء إفريقية، ومن أمثلتها في عصر بحثنا هذا: كتاب آداب المعلمين، والزهد وما يجب على المناظرين من حسن الأدب، وكتاب: الأجوبة، وكلها لمحمد بن سحنون والمدونة الكبرى والمختلطة وهي من تأليف وتهذيب سحنون بن سعيد وكتاب المحن لأبي العرب وكتاب نوازل الصلاة لمحمد بن سحنون أيضا[2].

ولا يمكن الحديث عن العوامل الثقافية التي ساهمت في نشر المذهب المالكي بالبيئتين المغربية والأندلسية دون أن نعرج على شخصية الإمام مالك العلمية ومدى تأثيرها في الطلبة المغاربة والأندلسيين.

سبق وأن قدمنا ترجمته ولسنا بحاجة هنا إلى اجترار نفس المعلومات، وإنما الغرض من استعادة ملامح شخصيته العلمية، يكمن في التعريف بمذهبه والتمكين له من خلال استقطاب أكبر عدد من الطلبة والأتباع.

فلقد تتلمذ الإمام مالك على 900 عالم بالمدينة المنورة التي لم يرحل عنهـا فـي طلب العلم، إذ يكفيها أنها كانت قرارة للصحابة والتابعين، فقد مات بها 10 آلاف مـن الأصحاب رضي ا عنهم، وورث عنهم العلم سبعة من كبار الفقهاء والتابعون وهـم: سعيد بن المسيب (ت94هـ/712م) وعروة بن الزبير (ت94هـ/712م) وخارجة بن زيد (ت99هـ/717م)، وأبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي (ت94هـ/712م)

---

(1) نفح الطيب، ج4، ص135، يحي بن عمر: كتاب أحكام السوق، نشره محمود مكي، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، ع1، ج2، مدريد، إسبانيا، 1956، ص97.

(2) ابن خير الإشبيلي: فهرسة ما رواه عن شيوخه، ص170 وما بعدها، التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغـرب الإسلامي، ص248.

وعبيد ا بن عبد ا بن عتبة بن مسعود (ت98هـ/716م) والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت107هـ/725م) وسليمان بن يسار (ت107هـ/728م)[1].

لذا، حق على مالك بن أنس أن يلقب بعالم المدينة، بعدما حظي بشرف التمدرس على شيوخها، وعليه يأتي أحد الأصول الأساسية في المذهب المالكي، إجماع أهل المدينة أو عمل أهل المدينة، الذي وظفه الإمام في أكثر من 40 مسألة بموطئه[2]، وتعتبر مدينة رسول ا صلى ا عليه وسلم موطن الوحي ومقر الدولة الإسلامية الأولى ثم مثلت البيئة العلمية لنمو المذهب المالكي وانتشاره وهي في عرف المغاربة والأندلسيين أقرب إلى روح الإسلام ممن يدرسون بالكوفة أو البصرة أو الشام.

تصدر للتدريس وهو في 17 سنة واختار المسجد النبوي مكانا لنشاطه العلمي، وكان في درسه مجلسان، أحدهما للحديث والآخر للفتيا والفقه والمسائل[3].

ومن ثمرة هذه المنهجية، المعتمدة من طرف الإمام مالك، ظهور التخصص في طلابه، إما في الفقه أو الحديث، أمثال محمد بن الحسن الشيباني – صاحب أبي حنيفة - والإمام الشافعي، اللذين رويا عنه الموطأ وغلب عليهما الجانب الفقهي[4].

وتمخض عن هذه المنهجية كذلك ما اصطلح عليه بالمدرسة، فهو يعتبر مؤسس المدرستين الحديثية والفقهية[5] وبالتالي فإن الإمام مالك يتميز بازدواجية التخصص، فهو محدث وفقيه، وتتجلى هذه الثنائية أيضا في كتابه الموطأ.

وتتبين شخصيته العلمية في تمسكه بالكتاب والسنة ومحاربته للبدعة وتشبثه بآثار الصحابة، فكان لهذه الشخصية، أبلغ الأثر في ترغيب مذهبه للناس عامة والمغاربة والأندلسيين خاصة، فلقد كان بين الإمام مالك وأتباعه في المغرب والأندلس صلـة وطيدة، جعلت لفقهاء البلدين مكانة خاصة عند مالك، وكان يسأل عنهم ويوقرهم ويلقبهم بألقاب لطيفة بل ويفضلهم لعلمهم واجتهادهم، فقد كان يوعز لعبد ا بن فروخ بالإفتاء

---

(1) عياض: المدارك، ج1، ص125، الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص32.

(2) عياض: المصدر السابق، ج1، نفس المكان.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص68-69.

(4) محمد إبراهيم أحمد علي: اصطلاح المذهب عند المالكية، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية و دار إحيـاء التـراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2006، ص42-43.

(5) نفس المرجع، ص44.

نيابة عنه في مجالسه العلمية، وعرض على عبد ا بن غانم الزواج بابنته، حتى حسده أهل المشرق على هذه المحبة، وقالوا عن مالك: "شغله المغربي عنا[1]، وكان يلقب سعيد بن أبي هند الأندلسي بالحكيم وكان يسأل عنه ويقول: "ما فعل الحكيم عندكم بالأندلس"[2] وقال الإمام مالك عن يحي بن يحي الليثي "عاقل الأندلس"[3]، وأما تقديره لعبد ا بن فروخ (ت175هـ/791م) المغربي فقد بلغ مداه إلى درجة قيام الإمام مالك إليه مرحبا ومعربا عن حفاوة الاستقبال، بل أسند إليه أحيانا تولي الإفتاء للطلبة السائلين، وأقعده بأحسن مقعد إلى جانبه قائلا له: "لو تقدم قدومك لعلمت به ولأتنيك"[4]، كما سمح لأسد بن الفرات (ت214هـ/829م) بالدخول إليه مع المصريين تقديرا لرغبته في العلم إلا أنه عندما أفرط في السؤال، أجابه: "يا مغربي إذا أردت الرأي فعليك بالعراق"وهو ليس تنصلا من الجواب ونفورا بقدر ما هو شهادة اعتراف بالنبوغ المغربي الفقهي الذي بلغ درجة الاجتهاد.

وربما لهذا السبب كان مالك يثني على أهل المغرب بما فيهم أهل القيروان ويمدحهم، فقد قال فيهم: "أهل الذكاء والذهن والعقول من أهل الأمصار ثلاثة: المدينة ثم الكوفة ثم القيروان"[5]، وعلاقة مالك بتلاميذه المغاربة والأندلسيين لم تقتصر على الدراسة عنه بالحجاز، بل إنها تواصلت عن طريق المراسلات، من ذلك أن أبا العرب قد أورد في طبقاته أن عبد ا بن فروخ كان يكاتب الإمام مالك وكان هذا الأخير يوافيه بالأجوبة على مسائله، كما كان يستعين به في الرد على أهل البدع، وفعلا فقد ألف ابن فروخ كتابا في الرد عليهم، عملا بنصيحة إمامه في ضرورة التحلي بالضبط في العلم والمعرفة[6].

أما عبد ا بن غانم القاضي (ت190هـ/805م)، فيظهر أنه جعل مراسلا خاصا بينه وبين شيخه مالك ألا وهو أبا عثمان حاتم بن عثمان المعافري أيام قضائه، لنقل المسائل النازلة، والعودة من الإمام بالأجوبة اللازمة، وأحيانا كان يبعث بمسائل مع طلبة

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص10 وما عدها.

(2) عياض: المدارك، ج1، ص203.

(3) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص143-144.

(4) تراجم أغلبية، ص10 وما بعدها، نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص61، وقد سماه أستـاذه مالك بفقيه أهل المغرب، المالكي: الرياض، ج1، ص177.

(5) عياض: نفس المرجع، ص53-72.

(6) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص107-110.

العلم ومنهم عبد ا بن أبي حسان اليحصبي (ت226هـ/840م)، وكان يكتب أيضا إلى ابن كنانة، فيأخذ له الأجوبة من مالك[1]، الذي قال عن تلميذه إنه لفقيه[2].

وفي الأخير نهتدي إلى القول بأن اختيار المغاربة والأندلسيين للمذهب المالكي لم يكن اعتباطيا، وإنما كان نتيجة حتمية لإعجابهم الكبير بإمام المذهب مالك بن أنس من حيث سعة علمه وجلالة قدره، وحسن سيرته في الاقتداء بأعلام الإسلام من الصحابة والتابعين، هذا فضلا عن تعظيمه لسنة رسول ا صلى ا عليه وسلم وتفانيه في سبيل نشر الحديث النبوي والعمل بمقتضاه، وما إلى ذلك من أوصافه الخلقية والعلمية المبثوثة في كتب التاريخ والتراجم، سواء كانت تراثية قديمة أو دراسات حديثة[3].

وسلطت المصادر المالكية الضوء على طول عمر الإمام مالك، متخذة من هذه الظاهرة إحدى الأسباب الرئيسية لانتشار مذهبه في الآفاق، بما في ذلك طبعا الغـرب الإسلامي، وهذا بخلاف المذهب الحنفي، فإن صاحبه لم يعمر طويلا، إذ أنه لم يتجاوز السبعين سنة، فقد ولد أبو حنيفة سنة 80هـ/699م وتوفي سنة 150هـ/767م، بينما عاش مالك على الأقل 82 سنة، كرسها في الفتوى إجابة على قضايا الناس وطول عمر مالك وطول المدة التي مارس فيها الإفتاء، أفضيا إلى تعدد طلبته، لاسيما من المغاربـة والأندلسيين، الذين بدورهم قاموا بعملية نشر مذهب مالك على أحسن وجه في مختلف الأمصار، ولتقدير مدى جهدهم، فإن مذهب الليث بن سعد المصري لم يحظ بالانتشار، لأن طلبته قعدوا عن واجب التمكين له ولم يعرفوا بأستاذهم وبكفاءته العلمية ولم ينتقل الإمام مالك إلى جوار ربه، حتى كانت مدرسته في إفريقية والأندلس من أقوى المدارس في الدولة الإسلامية، وأشدها استمساكا بآرائه وتعصبا له"[4].

وفضلا عن طول عمر مالك، فإن الفترة الزمنية التي تواجد خلالها، بالقياس إلى اللاحقين من الأئمة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ/855م)، الذي عاش في فترة متأخرة نسبيا بالمقارنة مع الإمامين مالك وأبي حنيفة، وهي الفترة التي أخذت فيها الأقاليم الإسلامية تجنح إلى أحد المذهبين المالكي أو الحنفي، وهو ما لم يترك مجالا واسعا

---

(1) الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص288، عياض: التراجم، ص12-48-77.

(2) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص151.

(3) ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها في الأندلس والمغرب الكبير، ص73.

(4) عمر الجيدي: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، ص41.

لابن حنبل في العالم الإسلامي لنشر مذهبه، ولهذا السبب وغيره لم يلق المذهب الحنبلي بالغرب الإسلامي الصدى، على عكس المذهبين المالكي والحنفي[1].

ج – العوامل الدينية

ربما نكون قد نوهنا ببعض عناصرها في سياق الأسباب الثقافية، ومطلوب منا هنا أن نركز على بعض القضايا الدينية التي تقف وراء انتشار لمذهب المالكي في الغرب الإسلامي بوجه خاص.

وإحدى هذه العوامل رواها ابن خلدون في مقدمته، وهي أن طبيعة أهل المغرب والأندلس الدينية، كانت تشبه إلى حد كبير طبيعة أهل الحجاز من حيث البساطة والبعد عن التعقيد[2]، لذا نلمح نزوعها إلى أهل الحديث، التي هي قوام المذهب المالكي.

والواقع أن المذهب المالكي لا يشُذ عن قاعدة المذاهب الإسلامية السنية في الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأقوال الصحابة والتابعين، ولكنه يختلف مع بعضها – وخاصة المذهب الحنفي - في فهم واستنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها، فالمالكية يتقيدون عند إصدار فتاويهم بنصوص القرآن والحديث وعمل أهل المدينة ولا يلجأون إلى استعمال الرأي والقياس إلا عند الضرورة وفي حدود ضيقة.

ومن ذلك أن عقلية أهل الأندلس كانت تغلب عليها نزعة أهل الحديث في تطبيق الأحكام الشرعية، وبهذا اعتمدوا أولا على الأوزاعي، الذي كان من أنصار مدرسة الحديث ولا يرضى عما استحدثه الأحناف من أقيسة ذات طابع فلسفي، ثم اعتمدوا بعد ذلك على مذهب مالك الذي ترسم هذا المنهج،حتى قيل عنهم بأنهم لا يعرفون سوى كتاب الله وموطأ مالك[3]، الذي جمع فيه الأحاديث وصنفها حسب موضوعاتها الفقهية.

ونعني بذلك التزامهم بالمذهب المالكي السني، البعيد عن الإغراق في التأويل والميال إلى الأثر والرواية وهو ما من شأنه أن يجنب المسلمين التضارب في الآراء والاختلاف في وجهات النظر وطبعا هذا لا يتعارض مع مبـدأ الاجتهـاد والاختـلاف

---

(1) انظر دراستنا لهذا الموضوع، في رسالتنا للماجستير: الحياة الثقافية والعلمية بالإمارة الأغلبية وعلاقاتها بالخلافـة العباسية، ص108-109، انظر كذلك الهنتاتي: محاولة لنشر المذهب الحنبلي بإفريقية، مجلة معهد الآداب العربية (I.B.L.A)، ع173، السداسي الأول، تونس 1994، ص91-106، انظر أيضا: عمر الجيدي: محاضرات، ص34.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص805 وما بعدها.

(3) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص117.

في الرأي الذي لا يفسد للود قضية، وهو في هذا يوافق مزاج المغاربة والأندلسيين الذي ينفر من الغموض والإبهام ومن التعقيد والتأويل، ويميل إلى البساطة واليسر وإلى السهولة والوضوح[1].

وخلاصة الكلام في هذا الشأن أن مذهب مالك بن أنس قد جمع بين سلفية الأوزاعي (الأخذ بالحديث) وحرية المذهب الحنفي في الأخذ بالقياس، ولكنه لم يلجأ إلى الرأي إلا في حالات الضرورة القصوى وبدل ذلك فضل الاحتكام إلى إجماع أهل المدينة بعد استنفاد اعتماده على القرآن، والسنة كمصدرين أساسيين لاستنباط الأحكام[2]، إذا أشكلت على أتباعه بعض المسائل الفقهية.

وفي هذا المعنى يبين القاضي عياض ارتباط الموطأ بالحديث وشدة اعتناء العلماء به لهذا الغرض حيث قال: "لم يعتن بكتاب من كتب الحديث والعلم اعتناء الناس بالموطأ، فإن الموافق والمخالف اجتمع على تقديره وتفضيله وروايته وتقديم حديثه، وتصحيحه"[3]. وكانت السنة في الموطأ على قسمين:

1 – سنة مرفوعة: تتمثل في الأحاديث الصحيحة، سواء كانت متواترة،أم خبر آحاد.

2 – سنة أثرية: وهي أقوال الصحابة وفتاويهم، وعمل أهل المدينة وأعرافهم[4].

وإلى جانب هذا فإن من مرونة المذهب المالكي، واعتماده أيضا على الاجتهاد دون المغالاة في الرأي والتأويل، وما تعدد قواعده الأصولية وسعتها إلا أكبر دليل على ذلك، فقد عدها البعض بـ 16 إلى حد اعتبر فيها المذهب المالكي هو أكثر المذاهب أصولا، وهي: نص الكتاب - الظاهر من الكتاب - دليل الخطاب من الكتاب والسنة - تنبيه الخطاب - دلالة الاقتضاء في الكتاب والسنة - دلالة التنبيه - الإجماع - القياس - عمل أهل المدينة - قول الصحابي - الاستحسان - سد الذرائع - الاستصحاب - خبر الواحد - المصالح المرسلة - مراعاة الخلاف[5]. ومن المؤكد أن الموازنة بين احترام النـص

---

(1) عباس الجراري: وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، ص29.

(2) آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص414.

(3) عياض: المدارك، ج1، ص198، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص53.

(4) نذير حمادو: منهج الإمام مالك في التعامل مع السنة النبوية، دراسة أصولية حديثية، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، تصدر عن مخبر بحث الشريعة، جامعة الجزائر، ع1، 2004، ص18.

(5) محمد يحي بن محمد المختار الولاتي: إيصال السالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق مراد بوضاية، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006، ص128 وما بعدها، محمد إبراهيم أحمد علي: اصطلاح المذهب عند المالكية، ص53.

والاجتهاد بالرأي في إطار الضوابط الشرعية التي حققها الإمام مالك وأتبـاع مذهبـه من أدعى العوامل التي أضفت عليه الحيوية والاستجابة لمتطلبات حياة المسلميـن فـي الغرب الإسلامي وهو ما سنشير إليه أيضا في الأسباب الاجتماعية لانتشـار المذهـب المالكي.

ومما يبين أثر الدين في تحصين المذهب المالكي من غوائل الفتن والخلافات المذهبية حرص المغاربة والأندلسيين على الاستمساك بالوحدة المذهبية بهدف صيانة الوحدة العقدية والسياسية، ولعل هذا ما يفسر رفض الأمير هشام بالأندلس إقحام المذهب الحنفي كمرجعية فقهية ثانية بالتوازي مع المرجعية المالكية فقال:"لا أحب أن يكون في عملي مذهبان"[1].

وواضح من هذه العبارة أن كلا من المغرب والأندلس قد تمسك بسياسة المذهب الواحد وهو المذهب المالكي ولا شك أن هذه السياسة قد جنبت هذه الثغور الإسلامية شرور الفتن، والصراعات المذهبية وحفظت لها سلامتها ووحدتها الروحية فكانت لذلك درعا واقيا للإسلام في هاته الربوع[2].

ولم يكن هذا الموقف على المستوى الرسمي فحسب، بل تجلى أيضا على المستوى الشعبي وبشكل أقوى لدى العلماء والفقهاء الذين أعابوا بالمغرب على أسد بن الفرات، إفراطه في الرأي مستهجنين هذا المنحى بقولهم جئتنا بـ: أرى وأظن وأخال وتركت ما عليه السلف وأطلقوا على مصنفه الفقهي "الأسدية" نسبة إليه، "بالمختلطة" لما حوت آراء أبي حنيفة، بجانب آراء مالك، واعترضوا عليه في التدريس عند الاستشهاد بالآراء الحنفية وألجموه بعبارة: "أوقد القنديل الثاني فيسرد أقاويل أهل المدينة"، أي طالبوه بضرورة العودة إلى الأصل المالكي والالتزام بالأقوال المالكية في الفقه والمسائل[3]، وكذلك فعل الأندلسيون حين ألقوا باللائمة على الفقيه والمحدث المشهور بقي بن مخلد، لما طالعهم" بكتاب أبي بكر بن أبي شيبة وما تضمنه من فقه الخلاف مما أثار حفيظتهم إلى

---

(1) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص237.

(2) أحمد مختار العبادي: المرجع السابق، ص118، نستثني هنا ما وقع في بلاد المغرب خلال القرنين 2 و 4هـ/8-10م من صراعات مذهبية حادة بسبب ثورات الخوارج والمد الشيعي الفاطمي.

(3) الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، ص18، المالكي: الرياض، ج1، ص266-267.

درجة هددوه فيها بالقتل[1]، ولعل في هذا غلو غير محمود في ضوء وجود نخبة مذهبية في البيئتين جمعت بين عدة مذاهب، ولم يكن ذلك بالإشكال المطروح الذي يستدعي إثارة هذه الضجة.

ونختتم العوامل الدينية بالإشارة إلى الرحلة لأداء الحج، حيث شد المغاربـة والأندلسيون الرحال إلى الحجاز والمدينة المنورة لزيارة مسجد النبي صل ا عليه وسلم وقبره، وعلى اعتبار المدينة المنورة دار الهجرة والعلم، وجدت هذه الوفود المتدفقة سانحتها للالتقاء بعلمائها وعلى رأسهم الإمام مالك، وعليه فإن هذه الرحلة الدينية قد أتاحت للحجاج المغاربة والأندلسيين فرصة التفقه في الدين وأخذ العلم عن مالك وتلامذته[2]، وهو ما أوردناه في صلب هذا الفصل بشيء من الإسهاب.

د – العوامل الاجتماعية

في إطار التفسير العمراني للتاريخ، أسقط ابن خلدون هذه النظرية على انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، انطلاقا من فكرة وجود التشابه بين بيئتي الحجاز، والمغرب والأندلس من حيث طغيان الطابع البدوي على كلتا المنطقتين، إذ يقول في هذا الشأن: "فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب"[3].

وبالنسبة إلى موقف الباحثين المعاصرين من هذا التفسير الحضاري والاجتماعي، فإنه تميز بالتباين والاختلاف، حيث اكتفى بعضهم بذكره كما ورد لدى ابن خلدون دونما نقاش مثل أحمد تيمور، وآنخل جنثالث بالنثيا[4]، ومنهم من حاول تقييمه وهم كثيرون، فالبيئة الحاضنة للمذهب بالأصل والنشوء، كانت في العصر الإسلامي تعيش مظاهر

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص55-57، الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص11، الضبي: بغية الملتمس، ص15، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص108، انظر أيضا ميمون باريش: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها في الأندلس والمغرب الكبير، ص76.

(2) Ahmed Bekir: Histoire de l’école malikite en orient, p145.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1968، ص805.

(4) أحمد تيمور باشا: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها، د. ط، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1925، ص70-71، آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص415-416.

الترف والثراء، أي مظاهر التحضر، ورغم فقدانها لدورها السياسي كعاصمة منذ سنة 35هـ/655م، فإنها ظلت مركزا حضاريا مشعا منذ العهد الأموي[1]، ولذلك فمن الخطأ القول أن أهل المدينة هم من البدو عند ظهور المذهب المالكي بها، أي في ق 2هـ/8م، ولعل منطلق ابن خلدون (ت808هـ/1406م) عند اتهامه لأهل المدينة بالبداوة، الفترة المعاصرة له أي القرن 8هـ/14م، على اعتبار أنها آلت إلى التخلف الحضاري فعلا خلال هذه الفترة، مع اعترافنا في كل الأحوال، بأن درجة التحضر بالعراق في القرنين 2 و 3هـ/8-9م، كانت أرقى مما هي عليه بالمدينة، نظرا لانتقال عاصمة الدولة الإسلامية إلى بغداد خلال العصر العباسي من جهة ولكون ظاهرة التحضر به موغلة في القدم من جهة أخرى، بالإضافة لثراء الفقه الإسلامي به وتشبعه بالرأي وخاصة لطرحه قضايا تعكس المدنية والتحضر.

ولذلك يمكن القول إن ابن خلدون قد فسر وضعية معينة أتت في فترة مبكرة بعامل أتى في فترة لاحقة ومتأخرة[2]، وهو الحكم الذي ينسحب على بلاد المغرب ربما وخاصة إفريقية، التي فقدت بريقها الحضاري إثر الصدمة العنيفة التي تلقتها عقب الزحف الهلالي بداية من ق 5هـ/11م، وعليه فإن المغرب والأندلس في فترة انتشار المذهب المالكي كانا اجتماعيا على جانب كبير من التحضر مع فروق في الأقاليم الجغرافية وحتى في المدايات الزمنية، ولكن الأمر لا يصل إلى درجة البداوة والتخلف.

وهنا أعني المغارب الثلاث الأدنى والأوسط والأقصى جغرافيا، والتباين الحضاري بين عصري الولاة والدويلات زمنيا، ولم تكن الأندلس أيضا في عصر الولاة والإمارة الأموية أقل شأنا في التقدم الحضاري.

ولم يكن أهل المدينة وحدهم الذين اعتنقوا المذهب المالكي، فهل يصح مع هذا أن نسلم ببداوة أهل المغرب والأندلس ومصر، بل ووجد في العراق من أخذ بالمذهب المالكي[3]، وهو ما لم يتفطن له ابن خلدون في مقدمته، كما فاته أيضا أن دخول المذهب الحنفي إلى بلاد المغرب كان أبكر ظهورا عن المذهب المالكي والذي ثبت بالأدلة

(1) نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص66-67، الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص60.

(2) الهنتاتي: المرجع السابق، ص67.

(3) الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص60.

التاريخية[1]، وهو ما اهتدى إليه أيضا الباحث التونسي المتضلع الدكتور محمد الطالبي، الذي اعترض على تفسير ابن خلدون معتمدا في ذلك على الطرح الذي ذهبنا إليه[2].

على أن بعض الباحثين حاول تأويل عبارة "بداوة" بطريقة خاصة، تنسجم مع توظيف هذا العامل لتفسير انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، فقد ذكر عمر الجيدي أن ابن خلدون يقصد بالبداوة "الحالة التي ظل عليها عرب الحجاز من التشبث بتقاليد العرب وعدم اندماجهم في الحضارة الوافدة عليهم"، لا البداوة بمعنى التخلف وخشونة الطبع، وبخلاف ذلك فسر هادي روجر إدريس عبارة بداوة بالخشونة و شظف العيش والتصلب والبدائية، ليخلص إلى القول بوجود فارق حضاري بين الشرق الإسلامي المتحضر، والذي فضل المذهبين الحنفي والشافعي والغرب الإسلامي الأقل تحضرا – حسب نظره - ما جعله يأخذ بالمذهب المالكي[3]، وهو رأي غير مستساغ بالمنطق بالنظر إلى المعطيات التاريخية والحضارية السالفة الذكر، والتي تفند هذا الزعم.

وهو ما سقط فيه أيضا الباحث المغربي ميمون باريش عن غير قصد، لما توهم أن الطابع البدوي للبيئتين المغربية والأندلسية، - حسب منظور ابن خلدون - يسر على الفقهاء تنزيل أحكام المذهب، وفتاوى مالك على الوقائع والمستجدات بالغرب الإسلامي، فيما يتعلق بالمعاملات خصوصا"[4] ليستدرك في مقاله على أن تفسير ابن خلدون لا يتفق بحال من الأحوال مع قواعد هذا المذهب وأصوله، فإنها كانت من الاتساع والمرونة والقوة والنفاذ إلى درجة إصلاح الجماعات وتنظيم شؤونها، ما يجعلها تصلح لتنظيم الحضارات المختلفة[5].

هذا وينزع الباحث الليبي علي محمد الصلابي أيضا إلى رد الرأي الخلدوني ودحض فهمه الخاطئ لأنه حسب نظره، لو صح تأثير البيئة في اعتناق المذاهب لحافظ أهل الحجاز على مذهب مالك، الذي نبت في تربتهم، ومنها انتشر إلى غيرها من البلدان[6].

---

(1) الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص60-73-74.

(2) Mohamed Talibi : Kairouan et le malikisme espagnol, dans études de l'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale, Tunis, 1982, pp 295-318.

(3) Idris H.R.: Réflexions sur le malikisme sous les Umayyades d'Espagne dans Atti del terzo congresso distudi arabic islamic, Naples, 1967, pp 397-414.

(4) ميمون باريش: المرجع السابق، ص75.

(5) نفس المرجع، نفس المكان، اعتمادا على ما أورده محمد أبو زهرة: مالك (حياته وعصره)، ص344.

(6) صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي، ط1، مؤسسة أقرأ، القاهرة، مصر، ج1، 2007، ص539.

كما أن واقعية الفقه المالكي لا تتفق مع هذا الطرح، والتي تتجلى من حيث إحاطته وشموليته بالحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فما أسسه من أصول وقواعد وما خلفه من ثروة فقهية كبيرة، يعد كنزا ثمينا بين يدي الفقهاء والمجتهدين وأولي الأمر، فهو فقه لم يقم على الافتراضات كما هو الحال بالنسبة للفقه الحنفي[1]، وإنما يعالج القضايا الطارئة والمسائل النازلة ويسعى لإيجاد الحلول الشرعية لها.

فالمذهب المالكي يأخذ بأعراف الناس وعاداتهم، فيما يخص جوانب المعاملات، فهو فقه عملي، يتماشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها، فكان من أصول هذا المذهب العرف الصحيح، ومن قواعده العادة المحكمة، فإن كثيرا من المسائل الفقهية في المذهب المالكي مبناها على مجاراة الأعراف مادامت صحيحة، ولا تتناقض مع أصول الشريعة ومقاصدها[2].

وللباحث الجزائري طاهر بن علي رأي مخالف، يكاد يتناغم مع النظرية الخلدونية الآنفة الذكر اعتمادا على أفكار وأطروحات بعض المراجع، فبالنسبة إليه لم تكن البيئة الأندلسية بيئة حضارة عريقة قد ورثت أمشاجا من الأفكار مثلما ورثت العراق والشام، ولم تشهد تأثيرات حضارية أسهمت في بلورة منهج فكري واضح، بل ما بقي هو طلسمات موروثة عن الحضارة الرومانية البائدة، لذلك تخلص المجتمع الجديد من هذه التأثيرات والرواسب العقيمة، ثم تخلص من التأثيرات المشرقية في حدود طاقته، لأنه كان كذلك مجتمعا ساذجا – مجتمع جند محاربين - فكانت التأثيرات في بدايتها انتقائية، لذلك مال الناس في هذه البيئة إلى الأخذ بمذهب مالك لهذه الاعتبارات، إن لحظات التكوين الأولى للمجتمع غير لحظات الممارسة والنشاط، خصوصا في الجانب الفكري والإيديولوجي، فالمجتمع الإسلامي بالأندلس وهو في طور نشأته كانت تتكون معه الذهنية والفكرة، التي كانت في المنحى العام ضمن المذهب الأوزاعي الذي يعد من مذاهب أهل الحديث، فكان هذا المذهب يمثل الطور التمهيدي للمذهب المالكي... إن فردا معينا أو جماعة قليلة

---

(1) كمال لدرع: خصائص ومميزات المذهب المالكي، مجلة الثقافة الإسلامية، مديرية الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ع1، 2005، ص83، عمر سليمان الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي، د. ط، قصر الكتاب، البليدة، بالاشتراك مع دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1990، ص132-135.

(2) مبروك المصري: المدرسة الفقهية المغاربية المالكية، مجلة الثقافة الإسلامية، تصدر عن مدرسة الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ع1، 2005، ص96.

(الرعيل الأول من نقلة المذهب المالكي إلى الأندلس) وفي ظرف زمني قصير، استطاعت أن تفرض منحى فكريا معينا، فلابد أن نسلم حينئذ أن المجتمع الأندلسي كان ساذجا وأنه لم تتكون لديه إلى هذا الزمن من دخول المذهب المالكي ذهنية يستطيع أن يحدد بها معالم تفاعله مع الحياة وصناعة تاريخية وثقافية، فالذهنية الأندلسية كانت في هذا الوقت قد تكونت تكوينا يتماشى مع سذاجة أفراد المجتمع - الجند - ونفسياتهم المتكونة من النزعة الشامية في إتباع مذهب الشام، والنزعة الدينية في إتباع الحديث والأثر مما يؤكد دور المذهب الأوزاعي في توطئة السبيل للمذهب المالكي[1].

ويميل تقريبا إلى هذا الرأي أيضا عبد القادر قلاتي، حين يفسر انتشار المذهب المالكي بالأندلس، تفسيرا قوميا وحضاريا في آن واحد، في أن الأندلس عبارة عن خليط من السكان العرب والبربر، فالعرب دخلوها مع الفتح الإسلامي ومع الهجرات، ومن أهم العناصر التي انتقلت إلى الأندلس سكان المدينة المنورة، وخاصة الأنصار، وأحفادهم الذين كانوا يتمتعون بعادة التمسك بالتقليد فاتخذوا مذهب مالك مذهبـا لهـم وعكفـوا على الموطأ يدرسونه، ويتعاملون به كإرث من ميراث المدينة وظاهرة حضارية من مظاهرها[2].

وخلاصة هذا الفصل، كثرة طلبة الأندلس - من أتباع المذهب المالكي - على الإمام سحنون ودراسة مدونته الفقهية، واستقرار بعضهم بالقيروان وتحولهم إلى أساتذة مجتهدين، وبالمقابل لاحظنا قلة عدد طلبة المغرب لدراسة المذهب المالكي بالأندلس، ولعل هذا راجع إلى استيفاء تحصيلهم العلمي بإفريقية والمشرق.

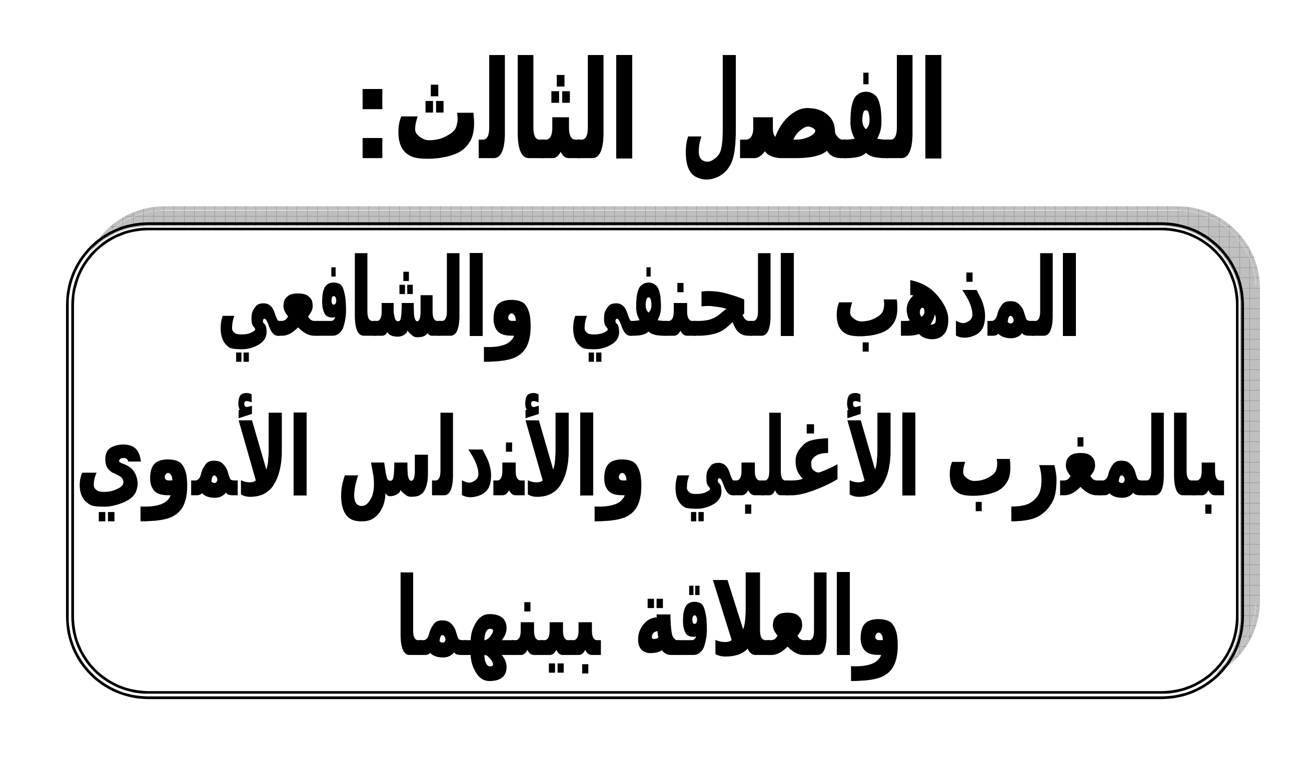
وتضافرت عدة عوامل ساهمت بمجموعها في انتشار المذهب المالكي بالمغرب والأندلس، واستحالته إلى مرجعية فقهية معتمدة في الفتاوى والقضاء والحسبة، وهو ما أحدث التقارب بين المغاربة والأندلسيين رغم الاختلاف السياسي القائم بين السلطتيـن الأغلبية والأموية.

---

(1) ابن حزم وظاهرة التجديد، ص25-26.

(2) الدولة الإسلامية في الأندلس، ط1، دار وحي القلم، سوريا، 2006، ص49.

الفصل الثالث:



المذهب الحنفي والشافعي بالمغرب الأغلبي والأندلس الأموي والعلاقة بينهما

1 – التعريف بالإمام أبي حنيفة ومذهبه

ينتسب هذا المذهب إلى مؤسسه الإمام أبو حنيفة النعمان (80-150هـ/700-767م)، ولد ونشأ بالكوفة وفيها تلقى علومه اللغوية والشرعية، تعاطى في البداية علم الكلام ثم انصرف إلى العلوم الشرعية، وألم بالفقه الإسلامي، فكان ابن بيئته العراق التي مثلما غصت بأعلام الفلسفة والجدل فإنها حفلت أيضا برجال الحديث والفقه.

وتتمثل القواعد الأصولية للمذهب الحنفي في الأخذ بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، كما يعتمد على القياس والاستحسان ويعمل بالعرف الصحيح، وعرف عن إمامه وأتباعه بالنزوع إلى الرأي في صياغة الفتاوى الفقهية، وهو ما يعرف بالاجتهاد(1) وإن كان مفرطا.

2 – دخول المذهب الحنفي إلى بلاد المغرب

انتشر المذهب الحنفي بالعراق، موطن نشوئه، وخاصة مدينتي بغداد والكوفة، أما البصرة فقد احتضنت إلى جانبه المذهب المالكي، ثم ألقى بظلاله على بلدان أخرى مثل خراسان وبلاد ما وراء النهر(2)، كما امتد أيضا إلى بلاد المغرب والأندلس.

وقد اختلفت المصادر والمراجع في الفترة التي حل بها في المغرب الإسلامي وفيمن سبق إدخاله فقد ذكر القاضي عياض بأن المذهب الحنفي – مذهب الكوفيين كما سماه - قد هيمن على إفريقية في القديم إلى أن غمره أعلام المذهب المالكي الأوائل وعلى رأسهم علي بن زياد (ت183هـ/799م)(3)، دون أن يحدد الفترة الزمنية بدقة، في حين يقدرها ابن فرحون في القرن 5هـ/11م، ولسنا ندري السند التاريخي الذي اعتمد عليه لأن هذا الطرح يجافي الحقيقة.

وفيما يخص الذين تولوا نشره في المغرب، فإن المقدسي يعزو ذلك إلى أسـد بن الفرات (ت214هـ/829م) الذي فشا هذا المذهب بفضله في المنطقة(4) في حين ينسب

---

(1) مادة أبي حنيفة النعمان: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 1، ص331، انظر عنه أيضا: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة (حياته وعصره وآراؤه وفقهه)، ط2، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1955، ج2، ص21-22، نفس المؤلف: تاريخ المذاهب الإسلامية، ط2، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1969، ج2، ص163.

(2) الديباج المذهب، ص17.

(3) المدارك، ج1، ص54.

(4) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص237، يذهب إلى هذا الرأي أيضا الحبيب الجنحاني: القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي، د. ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968، ص158-159، وكذلك:
- Ahmed Bekir : Histoire de l’école malikite, p1.

أحمد تيمور باشا إدخاله إلى عبد ا بن فروخ وإلى هذا الرأي يذهب الباحث الجزائري صاحي بوعلام أيضا[1].

كما يرى حسن حسني عبد الوهاب أنه كان أول من أظهر آراء أهل العراق بإفريقية[2]، بينما يعتقد الباحث التونسي د. نجم الدين الهنتاتي أن جل المصادر تنسب ذلك إلى عالمين إفريقيين هما عبد ا بن فروخ الفارسي (ت175هـ/791م) – الآنف الذكر- وعبد ا بن غانم (ت190هـ/805م)[3].

وبعد تمحيص المصادر وآراء الباحثين في المراجع، اهتدينا إلى أن المذهب الحنفي قد شق طريقه إلى بلاد المغرب الأدنى في النصف الأول من ق 2هـ/8م، وذلك اعتمادا على رواية القاضي عياض السابقة، وترجيحا لما أورده أبو العرب عن شخصية حنفيـة مشرقية، وهي عبد ا بن المغيرة الكوفي ثم المغربي بالإقامة في القيروان، والذي تتلمذ مباشرة عن أبي حنيفة (ت150هـ/767م)[4]، وكذلك هناك دليل آخر يعضد هذا الرأي وهو أن أهل المغرب قد أخذوا بقراءة حمزة بن حبيب الكوفي (ت156هـ/772م) وهي قراءة حنفية[5].

وعلى هذا الأساس رتبنا أعلام المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى من حيث الإدخال والنشر وهو ما لم يلتفت إليه الباحثون الذين لم يميزوا بين الناقلين له الأوائل والناشرين اللاحقين وهم على النحو التالي:

---

(1) حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها، ص10، بوعلام صاحي: الحياة الثقافية بالمغرب في ظل الدويلات الأولى، رسالة ماجستير، تحت إشراف أمينة بيطار، جامعة دمشق، سوريا، 1988، ص67.

(2) ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، ط1، مكتبة المنار، تونس، 1965، ج3، ص46.

(3) تطور المذهب الحنفي بالقيروان خلال القرون الوسطى، مجلة التاريخ العربي: جمعية المؤرخين المغاربة، ع13، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص312.

(4) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص162 وما بعدها.

(5) استخلصنا هذا الحكم من طبقات أبي العرب، ص161-162-190 انظـر أيضـا: هنـد شلبـي: القـراءات فـي إفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980، ص207 وما بعدها.

أ – دور عبد ا بن المغيرة الكوفي

يتصدرهم عبد ا بن مغيرة الكوفي، الذي أدخله إلى القيروان، بعد أن تتلمـذ مباشرة عن الإمام أبي حنيفة، كما أخذ أيضا عن كبار علماء الكوفة من أمثال مسعر بن كدام (ت152هـ/769م)، وعمر بن ذر (ت150هـ/767م) وقطر بن خليفة (ت 153هـ/ 770م)[1]، وحسب فوندرهايدن، فقد تميز ابن المغيرة بالاجتهاد، والتأليف في الفقه الحنفي، وكان يستحل شرب النبيذ على غرار الكوفيين[2].

وحسب رواية أبي العرب يكون قد ساهم في نشر المذهب الحنفي ولو بقدر ضئيل، وذلك لكونه من العلماء والأساتذة الذين تخرج على يدهم طلبة المغرب الأحناف، من أمثال سليمان بن عمران، وله كتاب في الفقه سمعه أهل القيروان بواسطة تلميذه الآنف الذكر[3].

ب – دور عبد ا بن فروخ الفارسي (ت175هـ/795م)

ويعد من أبرز الشخصيات التي ساهمت في بث المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى، فقد ذكر المالكي أنه لقي أبا حنيفة وكتب عنه نحو عشرة آلاف مسألة[4]، وإن كان هذا العدد مبالغا فيه، فإنه يؤشر على جدية الدراسة، والتأليف في الفقه الحنفي، كما اشتهر أيضا بمناظرة أعلام المذهب الحنفي بالعراق، ومن أشهر طلبته الأحناف بالمغرب معمر بن منصور الفقيه الذي كان على علاقة بعائلة سحنون المالكية[5]،ولمعمر كتاب ألفه في موضوع تحليل النبيذ[6].

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص162 كما تتلمذ على يد سفيان الثوري.

(2) Vonderheyden, la berberie orientale sous la dynastie des Banou el Aghlabe, p140.
معتمدا على رواية أبي العرب: الطبقات، ص162.

(3) نفس المصدر، في نفس المكان.

(4) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص180، عياض، تراجم أغلبية، ص44-48، انظر عن دور عبد ا بن فروخ في نشر المذهب الحنفي بالمغرب، الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان، ص313-314.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، ص198، حيث كان سحنون يوصله بالصدقة لعوزه وعاصر الفقيه المالكي محمد بن سحنون.

(6) إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني: المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور، تحقيق عبد الحفيظ منصور، ط1، المطبعة الرسمية، تونس، 1976، ص361.

ج – دور أسد بن الفرات

ساهم أسد بن الفرات في نشر المذهب الحنفي أيضا، فبعد أن ألم بتعاليمه بفضل دراسته عن محمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف القاضي[1] - صاحب كتاب الخراج - قام بنقل كتبهما إلى بلاد المغرب وقد اعتبره الدباغ إمام العراقيين بالقيروان[2]، فقد ثبت أنه نقل كتابي "الأشربة" و"المبسوط" وكان يستعين بالأول في التدريس[3]، أما الكتاب الثاني فقد وجدت بمتحف رقادة في القيروان بتونس الشقيقة قطعة منه، تقع في 48 ورقة وهي كتاب العتق والتدبير[4].

ويمكن اعتبار توليه لمنصب قضاء القيروان (سنة 203هـ/818م) إحدى العوامل الأساسية التي ساهمت في التمكين للمذهب الحنفي بالمغرب الأدنى،، فقد ربط المقريزي بين ولاية أسد القضاء وتغليب المذهب الحنفي بإفريقية[5]، ويضاف إلى ذلك دور أسد في تدوين المذهب الحنفي من خلال موسوعته الفقهية المسماة بـ"الأسدية"[6]، كل هذه المعطيات تؤشر على مدى سيطرة هذا المذهب بالقيروان مع بواكير ق 3هـ/9م.

د – دور عبد ا بن غانم

وفي ظل الدولة الأغلبية – كما هو الحال بالنسبة لأسد بن الفرات - برزت شخصية عبد ا بن غانم، كأحد أبرز أعلام المذهب الحنفي رغم رجحان اتجاهه المالكي، فقد أورد المالكي أنه رحل إلى العراق ولقي هناك أبا يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة،

---

(1) أبو العرب: الطبقات، ص164.

(2) معالم الإيمان، ج2، ص18.

(3) المالكي: الرياض، ج1، ص267 وما بعدها.

(4) محمد بن الحسن الشيباني: كتاب العتق والتدبير، جزء من كتاب المبسوط، رواية أسد بن الفرات، متحف رقادة، القيروان، مخطوط، عدد رتبي 265، ملف 19، انظر عنه محمد البهلي النيال: المكتبة الأثرية بالقيروان، ص30، اعتمد عليه الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983، ج1، ص211، و ج2، ص533.

(5) المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار - مؤسسة الباب الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ج4، ص144.

(6) تقع الأسدية في 60 كتابا (بابا)، انظر الدباغ: المعالم، ج2، ص12-13، ومزج فيها أسد بين الفقهين المالكي والحنفي، اعتمادا على عبد الرحمن بن القاسم المالكي المصري وعلى محمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف القاضي الحنفيين، سنفصل ذلك فيما يتلو من البحث.

وحتى لما قفل راجعا إلى القيروان تواصل معه ابن غانم عن طريق المراسلات الفقهية إجابة عن النوازل، وبإيعاز منه، عين عبد ا بن غانم قاضيا على القيروان سنة (171هـ/787م)، مما أدى إلى اتساع نطاق المذهب الحنفي بإفريقية[1].

وما ذكرناه من أعلام المغرب الحنفيين، لا يعني بالضرورة انحصار المذهب في عدد قليل ممن دان به وخاصة منهم علماء المغرب، فقد ترجم الخشني في طبقاته لأكثر من 30 حنفيا أغلبهم صدع ببدعة خلق القرآن بسبب تبنيهم للاعتزال والكثير منهم قد تشيع في العهد العبيدي، علما بأنه قد أغفل الترجمة لبعضهم ممن وردت أسماؤهم في المصادر المالكية كأبي العرب والمالكي والدباغ، إضافة إلى شخصيات لغوية حنفية وقفنا عليها في المصادر اللغوية من أمثال عبد ا بن محمد المكفوف (ت308هـ/920م)، وتلميذه ابن الوزان (ت346هـ/957م)[2]، في عصور تتأخر عن فترة البحث ولو بقليل.

ولم يقتصر الأمر في اعتناق المذهب الحنفي على العلماء وبعض العامة، بل ساعد على نشره الأمراء الأغالبة الذين تبنوه[3]، وأرسوا قواعده[4]، ولاسيما في عهد زيادة ا الأول (201-223هـ/817-838م) الذي جعله المذهب الرسمي للإمارة وقدمه على بقية المذاهب[5]، وهذا ليس غريبا لأن الخلافة العباسية التي كان لها الفضل في قيام الدولة الأغلبية، قد دانت بالمذهب الحنفي، واتخذت منه مرجعية قانونية رسمية.

ويذهب الباحث المقتدر نجم الدين الهنتاتي إلى أن مذهب سفيان الثوري قد مهد السبيل لانتشار المذهب الحنفي بالقيروان، على اعتبار أن فقيه أهل العراق قد كان متابعا لدروس أبي حنيفة من أبي يوسف القاضي[6]. ذلك أن مذهب سفيان الثوري كوفي مثـل

(1) المالكي: الرياض، ج1، ص215، الرقيق القيروان: تاريخ إفريقية والمغرب، ص229-230، انظر أيضا: أحمد بدر: هجرة الثقافة من المشرق إلى المغرب، ق 2هـ/8م، مجلة دراسات تاريخية، ع8، جامعة دمشق، سوريا، أفريل 1982، ص90، الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان: ص314.

(2) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مصر، 1954، ص254-258، المالكي: الرياض، ج2، ص406، السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ج1، ص345، ج2، ص99.

(3) صاحي بوعلام: المرجع السابق، ص47.

(4) Vonderheyden, op.cit, p140.

(5) الهنتاتي: المرجع السابق، ص314.

(6) نفس المرجع، ص315.

أبي حنيفة، أي أنهما استلهما تعاليمهما من البيئة نفسها، بل أكثر من ذلك، فقد ثبت عن أبي يوسف القاضي قوله: "سفيان الثوري أكثر متابعة لأبي حنيفة مني"[1].

وكانت البصرة والكوفة منبع فكر وعلم وفقه، منذ أن مصرهما عمر بن الخطـاب - رضي ا عنه - وأقام بهما العديد من الصحابة والتابعين مثل علي بن أبـي طالـب - كرم ا وجهه - وعبد ا بن مسعود – رضي ا تعالى عنه -[2].

وهكذا مثل العراق مقصد المغاربة سواء من الطلبة أو العلماء للاغتراف من مناهله العلمية المختلفة، ومصدرا لرحلة المشارقة نحو بلاد المغرب الإسلامي كرسميين أو علماء انتقلوا إليه للاضطلاع بدور نشر الثقافة والعلم.

ومن هذا المنطلق يطرح د. إسماعيل سامعي، تساؤلا منطقيا: هل العلماء المغاربة هم الذين سعوا إلى جلب آراء وتعاليم المذهب الحنفي؟ أم الأحناف المشارقة هم الذين قاموا بنشر مذهبهم باعتباره مذهب الدولة الرسمي؟[3]. وإن كان التساؤل الأخير هو الذي تأخذ به أغلب المصادر والمراجع، فإننا نؤكد بأن طرفي المعادلة قد ساهما معا في نشره، وهو الرأي الأقرب إلى الحقيقة، والأمر الذي سيتضح عند دراسة عوامل انتشاره.

بقي أن نحدد جغرافية التموقع للمذهب الحنفي بأنها لم تكن محصورة في القيروان فقط، بل امتدت إلى بلاد الزاب (طُبنة وبسكرة) أيضا، الخاضعة للدولة الأغلبية، باعتبارها منطقة إستراتيجية مثلت معبر القوافل التجارية إلى الغرب والجنوب وبلاد السودان، ومصدرا غنيا بالثروات الطبيعية، الزراعية والمعدنية وملاذا للثوار والمعارضين، وبفضل هذه الأهمية تم تعيين الأمراء والقضاة عليها من قبل السلطة المركزية الأغلبية، وفي ظل هذه الظروف ظهر العديد من العلماء العرب والبربر بالمنطقة، كان عدد منهم على مذهب أبي حنيفة، ولعل من أبرزهم محمد بن يسوتا (ت199هـ/814م)[4].

ويؤكد البكري تواجد المذهب الحنفي في منطقة الزاب، وهو جغرافي أندلسي من القرن 5هـ/11م، بقوله: "وأهل تهودة على مذهب أهل العراق"[5].

---

(1) ابن عبد البر: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، القاهرة، 1931، ص128.

(2) د. إسماعيل سامعي: دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من ق 2هـ إلى 5هـ/ 8-10م، دار الهدى، ط1، عين مليلة، الجزائر، 2006، ص57.

(3) نفس المرجع، ص58.

(4) أبو العرب: طبقات، ص154، سامعي: نفس المرجع، ص61-62.

(5) وصف إفريقية وبلاد المغرب، ص73، تهودة: هي مدينة سيدي عقبة بولاية بسكرة، الجزائر.

3 – دخول المذهب الحنفي إلى جزيرة صقلية

انتشر المذهب الحنفي في جزيرة صقلية[1]، بعد فتحها على يد الأغالبة سنـة 212هـ/827م، وإلى غاية سقوطها سنة 484هـ/1091م، بل يرى كل من المقدسي وابن خرداذبة، أن غالبية أهالي صقلية حنفيون[2].

ويعزو هذا الانتشار د. إسماعيل سامعي إلى الجند الفاتح الذين دان معظمهم بالمذهب الحنفي، كما أن القضاة والدعاة والمعلمين الذين أشركهم أسد بن الفرات في عملية الفتح كانوا أحنافا أو يميلون إلى الأخذ بالآراء الحنفية على غرار الفقيه القائد ابن الفرات[3]، بالإضافة إلى حركة الجهاد والرباط في سبيل ا التي كانت من العوامل التي ساعدت على استقرار العديد من الأحناف في الجزيرة التي تعد إحدى الثغور البحرية في التصدي للغارات العدوانية البيزنطية[4].

ويلاحظ أن عددا من الأحناف انتقلوا إلى صقلية وبخاصة من فئة التجار، حيث وجدوا سانحتهم لممارسة نشاطهم التجاري، كما كانت الظروف مناسبة لحركتهم الفكرية، والمذهبية[5].

ولا يغيب عن الذهن أن الرحلات البحرية، الرسمية والتجارية والعلمية من المشرق باتجاه المغرب والأندلس مرورا بجزيرة صقلية والعكس صحيح، كانت تحمل في طياتها حركة انتقال الأفكار المذهبية، لعل منها الحنفية، ممثلة في العلماء والقضاة والجغرافيين ورجال الحكم[6]، فضلا عن حركة الهجرة المغاربية المتوالية طيلة الحكم الفاطمي بالمغرب

---

(1) ابن فرحون: الديباج، ص47.

(2) أحسن التقاسم، ص238، ابن خرداذبة: المسالك والممالك، تحقيق قودجي، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، ومؤسسة الخافجي، مصر، 1889، ص95، ميخائيل أماري: المكتبة العربية الصقلية، ص15، أحمد توفيق المدني: المسلمون في صقلية وجنوب إيطاليا، ص47.

(3) أبو العرب، طبقات، ص163، المالكي: الرياض، ج1، ص254، الدباغ: المعالم، ج1، ص154، ابن عذاري: البيان، ج1، ص102، سامعي: دور المذهب الحنفي، ص66.

(4) ابن حوقل: صورة الأرض، نشره ج. هـ. كرامرس، ط2، ليدن، هولندا، 1938، ص116، سامعي: نفس المرجع، ص67.

(5) ابن عذاري: البيان، ج1، ص109، المالكي: الرياض، ج1، ص254.

(6) عبد ا عنان: تاريخ العرب في إسبانيا، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1924، ص45.

فرارا من الاضطهاد الشيعي، كان من هؤلاء المهاجرين بالتأكيد عناصر لا بأس بها من الأحناف[1].

وللوقوف على جلية الموضوع بما يساعد على عقد المقارنة في عملية انتشار المذهب الحنفي بالغرب الإسلامي، فلابد من إلقاء الضوء على دخول هذا المذهب إلى بلاد الأندلس في فترة البحث محل الدراسة.

4 – دخول المذهب الحنفي إلى الأندلس

يرى الباحث طاهر بن علي أن المذهب الحنفي لم يحتفل به الأندلسيون، ولم تكن له عندهم سوق رائجة وظل غريبا إلا ما حملت منه بعض المدونات في الفقه المقارن بعد أن توسعت الدراسات الفقهية، وهو يقصد كتابات ابن حزم والباجي وابن عبد البر[2]، وهذا الرأي لم يعن به نفي وجود مذهب العراقيين بالأندلس.

فقد أشارت الكثير من المصادر إلى دخوله نحو هذه البلاد ولكن معلوماتها نادرة بما لا يشفي غليل الباحث. فحسب الباحث إسماعيل سامعي فقد جاءت هذه الإشارات بصورة عفوية أو لضرورة اقتضتها المناسبة تبين أنه كان بالأندلس في صفوف خاصتهم بعض الأحناف إما كفقهاء أو تجار أو مقلدين لآرائهم دون أن يكونوا على مذهبهم بالضرورة[3].

وبدورنا نضيف أن بعض الأحناف المشارقة قد حلوا بالأندلس في فترة البحث وبعدها، زيادة على قلة من أهل الأندلس قد اعتنقوا هذا المذهب أو مالوا إلى آرائه أو أخذوا بأحكامه في الدين سواء في الفقه أو العلوم الأخرى، دون أن ننسى دخول مصنفاته الفقهية إلى هذه البلاد.

وقد حاول بعض الرحالة من أتباعه نشره في الأندلس، ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك على الصعيدين الرسمي والشعبي، لغلبة المذهب المالكي على الأندلسيين واقتناعهم به، إلى درجة أن بعض الباحثين نفى وجود فقيه حنفي اشتهر في أهل الأندلس، إذ لم يعرف بين الأندلسيين من أحاط بالمذهب الحنفي أو دافع عنه كما فعل فقهاء المذاهب الأخرى[4]، وهو رأي مبالغ فيه على ما يبدو ولكنه يؤشر على قلة أتباع هذا المذهب بالأندلس.

---

(1) ابن عذاري: المصدر السابق، ج1، ص158، الدباغ: المعالم، ج2، ص165-292، سامعي: المرجع السابق، ص67.

(2) ابن حزم وظاهرة التجديد، ص43.

(3) سامعي: نفس المرجع، ص65.

(4) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع19، طرابلس، ليبيا، 2002، ص80.

أما المصادر التي أشارت إلى وجوده نذكر ما قاله ابن فرحون عن امتداده: "ودخل منه شيء ما وراء إفريقية من المغرب قديما بجزيرة الأندلس..."[1] وقول عياض: "وانتحل قوم من الرحالة والغرباء – بالأندلس - شيئا من مذهب أبي حنيفة.... فلم يمكنوا من نشره، فمات بموتهم، على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين به في خاصة نفسه ممن لا يؤْبه لقوله، وعلى ذلك مضى أمر الأندلس إلى وقتنا"[2]، وهي إشارة واضحة إلى مساهمة المشارقة أو المغاربة الوافدين طلبا للأمن أو العلم أو التجارة في التعريف بالمذهب الحنفي.

وذكر ابن سعيد عن ابن حزم: "إن الأمير عبد ا بن عبد الرحمن الناصر، كان شافعيا، وأخوه عبد العزيز حنفيا والمستنصر مالكيا..."[3]، وهذا يحمل قرينة بأن المذهب قد دان به بعض الرسميين فضلا عن العناصر الأخرى، وربما لم يعد الخلاف السياسي بين الأمويين في الأندلس والعباسيين حائلا دون اعتناق المذهب الحنفي كخيار فقهي ومنظومة قانونية تعطي أجوبة على قضايا المجتمع الأندلسي وتقدم لها الحلول المناسبة.

وقد أورد لنا المقدسي رواية تلمح إلى تسرب هذا المذهب إلى الأندلس، مفادها: "أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع، وهم يقولون لا نعرف إلا كتاب ا وموطأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه... وقلت فلم لم يفش في الأندلس - يعني المذهب الحنفي - قالوا: لم يكن بالأندلس أقل منه هاهنا، ولكن تناظر الفريقان (المالكية والأحناف) يوما بين يدي السلطان فقال لهم: من أين أبو حنيفة؟ قالوا: من الكوفة، فقال: ومالك؟. قالوا من المدينة، قال: عالم دار الهجرة يكفينا، فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان..."[4].

ورغم أن هذه الرواية واهية من حيث السند والمتن، إلا أنها تؤشر على وجود المذهب الحنفي بالأندلس وإن كان محصورا على مستوى العلماء والتجار ولم ينفذ إلى عمق المجتمع والبلاد[5].

---

(1) الديباج المذهب، ج1، ص62.

(2) المدارك، ج1، ص27.

(3) المغرب في حلي المغرب، تحقيق شوقي ضيف، ج1، ص188.

(4) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط2، ليدن، هولندا، 1906، ص236، وحاكم الأندلس آنذاك هو هشام الرضا (172-180هـ/789-799م).

(5) سامعي: المرجع السابق، ص65، ويرى الباحث طاهر ابن علي على أن هذه الرواية معتلة سندا لكونها من أخبار الآحاد، انفرد بها المقدسي كما ينطوي المتن على كثير من المغالطات منها مشاركة الأحناف في المناظرة لدى البلاط الأموي وأن التسامح لم يكن سائدا إلا في عهد الأميرين محمد وعبد الرحمن الثاني، إضافة إلى أن أمراء الدولة الأموية كانوا على علم وأدب فكيف يجهلون موطن أبي حنيفة؟: ابن حزم وظاهرة التجديد، ص45.

ومحصلة النصوص المصدرية السالفة الذكر تفيد أن المذهب الحنفي قد انتقل إلى بلاد الأندلس ولكنه لم يحقق رواجا وانتشارا، فيما جادت علينا مصادر أخرى بمعلومات هامة لما تفضلت بذكر بعض أعلام الأندلس من الأحناف أو المشارقة الوافدين إليها وكذلك من أهل المغرب.

ويبدو أن عدد الأحناف القادمين من المشرق كانوا قلة أو أن المصادر ضنت علينا بأخبارهم لأسباب سياسية ومذهبية، فأسماؤهم تعد على أطراف الأصابع، ولعل منهم زيد بن الحباب العكلي (ت203هـ/818م) الذي وفد من الكوفة وهو كثير التجوال، حط الرحال بالأندلس وأجازه قاضيها معاوية بن صالح بعد الرواية والكتابة عنه وكان هذا الأخير كثير الحديث، ثقة[1].

ولكننا بالمقابل نلاحظ أن تحصيل الأندلسيين للمذهب الحنفي كان بفضل رحلتهم إلى العراق والدراسة على أعلامه في الفقه وغير ذلك مثل محمد بن عيسى بن عبد الواحد ابن نجيح المعافري الأعشى (ت222هـ/836م)، إذ كان علمه عراقيا، أي العلماء الذين أخذ منهم الحديث مثل سفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح، وكان يذهب في الأشربة مذهب أهل العراق[2] وفي هذه الرواية نَظَر فلا يعقل أن يكون مشْتَغِلاً بالحديث والأثر بالموازاة مع الأخذ بالمذهب الحنفي وذلك لاختلاف المناهج بين المدرستين.

ونذكر كذلك الفقيه أحمد بن إبراهيم بن فروة اللخمي الفرضي (ت 290هـ/902م)، من أهل قرطبة، رحل ودخل العراق، فسمع من عبد ا   بن عمر بن ميسرة القواريري ومن بندار محمد بن بشار، وروى كتاب فرائض أيوب بن سليمان ولا يستبعد نقله لهذا المصنف الفقهي إلى بلاد الأندلس، وكان هو الآخر يميل إلى تحليل شرب النبيذ على غرار أحناف العراق[3] وفي صدر ترجمته ورد بأنه كان مغفلا، وهذا يعني أن أهل الأندلس كانوا يستهجنون المذهب الحنفي.

ويمكن أن نعتبر هذه الفئة من الفقهاء الذين استساغوا شرب النبيذ تقيدا بالمذهب الحنفي ولم يكونوا بالضرورة أحنافا بالكامل ومن أمثالهم كثر حسب روايات المصادر الأندلسية، نضيف إليهم محمد بن سليمان بن محمد بن تليد المعافري (ت296هـ/908م)،

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص156-157.

(2) نفس المصدر، ج2، ص5.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق1، ص23.

فبعد رحلته العلمية إلى العراق انتصب مفتيا وقاضيا بوشقة الأندلسية وكان ينزع في الأشربة إلى مذهب العراقيين[1] هو الآخر، ووجد من الأندلسيين المالكيين، علماء مالوا في بعض فتاويهم إلى ترجيح المذهب الحنفي، ومنهم أحمد بن سليم القروي (ت290هـ/902م)، ونزيل بجانة، روى عن سحنون، وكان حافظا للفقه، إلا أنه يميل في الفتيا إلى بعض مذاهب العراقيين على الاختيار[2].

وذكر لنا ابن الفرضي نخبة من علماء المذهب الحنفي بالأندلس أو الذين تأثروا بآراء الحنفية، ومنهم زيد بن بشير، الذي قال عنه: "بأنه كان فقيها على مذهب الكوفيين، وأضاف عنه قائلا: وما وجدت أحدا يعرفه غير أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي"[3]، فدل ذلك - حسب الباحث طاهر بن علي - على أنه مغمور غير مشهور، يخفي انتماءه المذهبي الحنفي خشية أن تطاله سطوة المالكيين[4]، والأمر لا يرقى إلى هذا المستوى من الإقصاء والمضايقة للأتباع العراقيين، بقدر ما يعبر عن قلتهم ككتلة مذهبية أمام الجبهة المالكية الغامرة للساحة الفقهية بالأندلس.

ويضاف إليه سعيد بن عمران بن مشرف القرطبي الذي ارتحل إلى المشرق بغرض الحج ثم أوغل إلى العراق، فتلقى بها العلم عن بندار محمد بن بشار، ولما قفل راجعا إلى الأندلس صار مقصدا للرواية، حيث حدث عنه سعيد بن عثمان الأعناقي وغيره، وتوفي في صدر أيام الأمير عبد ا بن محمد (275-300هـ/888-912م)[5].

ويستنتج من هذه الرواية أن رحلات الطلبة الأندلسيين إلى العراق لم تكن بهدف محاكاة التمذهب بقدر ما كانت ذات أغراض علمية خالصة لامست عدة أصناف، منها علم الحديث بعيدا عن النزعات المذهبية، ولعل منهم أيضا حفص بن عبد ا الأنصاري، الذي كانت له رحلة قديمة دخل فيها العراق وهو من أهل سرقسطة[6].

---

(1)ابن الفرضي: المصدر السابق، ق2، ص21.

(2) محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص13.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ج1، ص156.

(4) ابن حزم وظاهرة التجديد، ص46.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ج1، ص161، أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص76.

(6) محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء و المحدثين، ص76، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص103، لم نقف له على تاريخ الوفاة ولكنه ذكر بأنه حضر في رحلته خراب البصرة على يد العلوي، لعل القصد ثورة العلويين.

ومن باب الاستزادة في الفائدة أن نضيف نماذج من أعلام المذهب الحنفي بالأندلس المتأخرين عن فترة البحث، نذكر منهم أيوب بن سليمان بن حكم بن عبد ا (بن بلكايش بن إليان القوطي) (ت326هـ/937م)، وهو من أهل قرطبة، سمع من بقي بن مخلد، ثم عزم على الرحلة إلى المشرق، ودخل العراق فسمع بها من قاضي القضاة، إسماعيل بن إسحاق وأدخل كثيرا من كتب العراقيين، وكان مائلا في مذهبه إلى الحجة، لهجا بالنظر، لا يرى التقليد، وكانت له وجاهة بعلمه[1]، ودلت هذه الرواية على شهرة العلماء بأهليتهم وكثرة تحصيلهم واجتهادهم العلمي، فنالوا الاحترام والتقدير حتى وإن دانوا بمذاهب غير أصلية في المجتمع الأندلسي، إذ لم يكن محظورا تناقل الكتب الفقهية أو الحديثية الواردة من العراق على خلفية الخلاف السياسي الأموي - العباسي.

ونذكر كذلك قاسم بن أنعم (ت340هـ/957م)، وهو من أهل قرطبة، قصد العراق واتصل بالكوفيين والبصريين وبقاضي القضاة في بغداد وأخذ العلم عنهم، الذي يحتمل أن يكون فقها أو حديثا أو لغة[2].

وهذا عبد ا بن إبراهيم بن محمد الأصيلي (ت392هـ/1001م)، وهو من أهل أصيلة بالأندلس، ثم قدم قرطبة سنة (342هـ/953م)، ورحل إلى المشرق (سنة 351هـ/ 962م)، ثم تولى منصب الشورى وتفرغ للكتابة، حيث ألف في الفقه "الدلائل على أمهات المسائل في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة"[3]، ودلت هذه الرواية على ما تميز به أحناف الأندلس من إنتاج علمي بالمؤلفات وعدم مجاراة المذهبية بالتقليد والإتباع وإنما بالاجتهاد والإبداع.

وقد وردت أسماء فقهية أندلسية في كتب التراجم والطبقات ولم تتضح إيديولوجيتهم الحنفية، وإنما غاية ما وصفتهم به المصادر النزوع إلى الرأي الذي هو من أبرز الخصائص العلمية للمذهب الحنفي في مجال الفقه الإسلامي مثل عبادة بن علكدة بن نوح ابن اليسع الرعيني (ت282هـ/895م)، وهو من أهل قرطبة، تتلمذ بالأندلس عن المحدث محمد بن وضاح وغيره، وكان ينزع إلى مذهب المسائل والرأي[4].

---

(1) محمد بن حارث الخشني: المصدر السابق، ص87.

(2) سامعي: دور المذهب الحنفي، ص65-66.

(3) عياض: تراجم أغلبية، ص435، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص205-206، (ط. ج)، الضبي: بغية الملتمس، ص294-295.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص339.

ويندرج ضمنهم الفقيه حسن بن يحي بن إبراهيم ابن مزين، من أهل قرطبة، الذي كان عالما بالرأي، فقيها مقدما، توفي في صدر حكم الأمير عبد ا بن محمد (275-300هـ / 888-912م)[1]، ومن أمثالهم أيضا حي بن مظاهر، وهو من أهل إلبيرة (ت306هـ/918م)، وكان الأغلب عليه حفظ المسائل والرأي[2].

5 – العلاقة بين الدولة الأغلبية ودولة الإمارة الأموية بالأندلس في مجال نشر المذهب الحنفي

من المنطقي أن لا نتصور قيام علاقات مذهبية حنفية رسمية بين الإمارة الأغلبية في المغرب الأدنى، التابعة سياسيا للخلافة العباسية في المشرق، مع الإمارة الأموية بالأندلس في ظل القطيعة السياسية بينهما، والتي وصلت إلى حد الاستعداء والتآمر، وقد زادهما الاختلاف المذهبي تنافرا لكنه تاريخيا لم يصل إلى مستوى الصراع الإيديولوجي، طالما أن المذهبية في حد ذاتها لم تخرج عن نطاقها الشرعي كمرجعية فقهية متباينة في الفروع لكنها متجانسة في الأصول.

ولم يثبت في كتب التاريخ أيضا - على حد معلوماتنا المتواضعة -، أن كل طرف قد تدخل في الشأن المذهبي ضد الطرف الآخر من خلال دعوة رسمية وسياسية متبعة لتحقيق الاحتواء الإيديولوجي، فلا نقف على خطة اختراق عباسي - أغلبي للمذهب الحنفي في الأندلس، ولا وجود لخطة اختراقية مالكية برعاية الإمارة الأموية الأندلسية في المغرب الأدنى ولا حتى في المشرق، ولكن هذا لا ينفي إتباع كل منهما لسياسة الحمائية المذهبية، حفاظا على الاستقرار الديني والسياسي في كياناتهما، فاحترام الخصوصية المذهبية لكل منهما ولاسيما في مجال الإفتاء والقضاء، ضرورة اقتضتها مصلحة الدولتين والمجتمعين، ولكنها لم تفض إلى حروب دينية على غرار ما كان يحصل في أوروبا خلال العصور الوسطى بين مذاهبها الدينية.

وعلى النقيض من ذلك فإننا نلمس في المصادر المختلفة وجود نماذج نمطية للعلاقات المذهبية الحنفية بين المغرب والأندلس على المستوى الشعبي، مثّل صورها الجلية العلماء والتجار وحتى القضاة في بعض الأحيان.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص109.

(2) نفس المصدر، ص128.

ومن الأمثلة القليل التي أمكننا رصدها من المصادر، ما ذكره أبو العرب في سياق ترجمته لعبد ا بن المغيرة الكوفي - أحد رواد الأحناف الأوائل - في بلاد المغرب خلال منتصف ق 2هـ/8م، أن عبد الملك بن حبيب الفقيه الأندلسي قد حدث عنه في كتابه الفقهي الموسوم بـ "الواضحة"[1]، أي أنه أقحم فيها آراءه الفقهية الحنفية، التي تبلورت في كتاب قائم بذاته منسوب إليه، دون ورود عنوان صريح له[2]. ويظهر أن الفارق الزمني بين عبد الملك بن حبيب (ق 3هـ/9م)، وعبد ا بن مغيرة الحنفي (ق 2هـ/8م) يبين أن الأول (المالكي الأندلسي) قد اطلع على كتاب الثاني (الحنفي الكوفي ثم المغربي القيرواني)، ولم يأخذ العلم عنه مباشرة.

ورغم أن أبا العرب قد اعتبره من الحذاق في الحديث ولكنه في الفقه كان يستحل شرب النبيذ، مما جعله يستبعد رواية ابن حبيب عنه، وبالمقابل رجح أخذه عن تلميذه سليمان بن عمران (ت270هـ/883م)[3]، الذي روى عن عبد ا بن المغيرة الكوفي آراءه الحنفية وكتابه أيضا.

وقد فضل ابن حبيب الأندلسي الرواية عن سليمان، لكونه كان مقربا من الإمام سحنون المالكي، إذ شغل وظيفة الكتابة في فترة قضائه، ثم انتدبه قاضيا على مدينة باجة حينما أظهر له سليمان تخليه عن المذهب الحنفي واعتناقه للمذهب المالكي، ولما توفي سحنون تولى قضاء القيروان[4] بإيعاز من السلطة الأغلبية، ليعود تحت طائلتها إلى مذهبه الحنفي الأصلي، ودخل في مواجهة قانونية (قضائية) مع عبد ا بن طالب، وفكرية (بالمناظرة) مع محمد بن سحنون وكلاهما مالكيان من حيث المذهب[5].

---

(1) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص162.

(2) نفس المصدر، في نفس المكان.

(3) نفسه، ص161-162.

(4) ابن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص180-196، عياض: تراجم أغلبية، صفحات 91-99-279، ابن فرحون: الديباج، ص196، الدباغ: المعالم، ج2، ص151 وما بعدها.

(5) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص476 وما بعدها، عياض: المصدر السابق، ص180-181، حيث أن سليمان اضطهد القاضي المالكي بعد عزله لمحاربته الربا والرشوة، وتصديه للاحتكار المالي اليهودي ومساسه بمصالح السلطة الأغلبية، ابن حارث: طبقات علماء إفريقية، ص130، ذكر الدباغ بأنه كان يحكم بمذهب أبي حنيفة أيام كان قاضيا على باجة، معالم الإيمان، ج2، ص152.

ومن الأدلة على أخذ علماء الأندلس للمذهب الحنفي بمساعدة المغاربة في العهد الأغلبي، أنهم قد وفدوا على القيروان بغية دراسة "أسدية" ابن الفرات، المدونة الفقهية الحافلة بالمسائل الحنفية، فقد سمعها عبد ا بن محمد بن خالد القرطبي (ت256هـ/869م) عن الإمام سحنون، وكان عيسى بن دينار الأندلسي (ت212هـ/827م) من أدخل الأسدية إلى الأندلس، أما يحي بن يحي الليثي (ت233هـ/847م)، فقد كان من حث ابن القاسم على مراجعتها وتهذيبها لكثرة الأقاويل فيها[1].

إذ هي أصلا منظومة فقهية مالكية المصدر ولكنها اعتمدت أسلوب التفريع الحنفي في المسائل، ونقدر أن الرحلات العلمية للأندلسيين، ذات الأغراض المذهبية، إلى بلاد المغرب الأدنى، في فترة البحث، لم تقتصر على دراسة الفقه المالكي بواسطة الأخذ عن أعلامه وكتبهم، وإنما يكون بعضهم قد قاده الفضول للأخذ عن أعلام المذهب الحنفي والإطلاع على الكتب الفقهية الحنفية المتوفرة في العاصمة القيروان وغيرها من حواضر الدولة الأغلبية، سواء تلك التي ألفها الأحناف المغاربة أو المجلوبة من العـراق، إذ لا يعقل تجاهل مدى تأثرهم بالقضاة الحنفيين، أو علمائهم أو تجارهم فضلا عن مدوناتهـم الفقهية.

فهذا الفقيه الأندلسي بقي بن مخلد يقر بحقيقة تاريخية هامة، وهي وجود كتب لأبي حنيفة في بيت آل سحنون بن سعيد بالقيروان واطلع عليها، بل وسمع قضايا فقهية حنفية عن ابنه محمد بن سحنون سبق أن سمعها بالعراق[2]، ويستفاد من هذه الرواية إطلاع أهل الأندلس على التراث الفقهي الحنفي بالقيروان عند عائلة سحنون المالكية، التي كانت تحتفظ بالكتب المذهبية العراقية، وعلى رأسها كتب أبي حنيفة أو تلاميذه من بعده، وهي دلالة على قمة التسامح المذهبي، وتؤشر أيضا على دراسة بقي للمذهب الحنفي بالعراق وهو أندلسي مالكي.

---

(1) Mohamed Talibi : Les relations entre l'Ifriqiya et l'Espagne Musulmane, les cahiers du Tunisie, 1970, T18, p40.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص61، والرواية المفصلة هي كالآتي: "قال بقي بن مخلد كنت أسمع من محمد بن سحنون في داخل بيت سحنون بالقيروان أشياء سمعتها بالعراق، ثم قال: فرأيت كتبا مجموعة في داخل البيت، فقلت له: أبا سعيد، إن كانت هذه الكتب رواية رويتها عنك؟ فقال: هي كتب لأبي حنيفة، قال: (أي بقي)، فقلت له: "كيف حل لك أن تنظر في كتب أبي حنيفة؟" قال: فقال لي: "يا بقي كيف كان يحل لنا أن نخطئه ولم ننظر إلى مذهبه وما يقول"، ص61.

ولعل من الكتب الفقهية الحنفية المعتمدة بالقيروان، "كتاب الآثار في الفقه، والاعتلال لأبي حنيفة والاحتجاج بقوله" للقاضي عبد ا بن عبدون (أبو عباس)، الذي له أيضا كتب في علم الشروط"[1]، هذا وألف معمر بن منصور "كتابا في تحليل النبيذ"[2]، فقد ذكرنا سابقا بأن أبا العرب قد ألمح إلى وجود كتاب منسوب إلى عبد ا بن المغيرة الكوفي ثم القيرواني،وإن لم يذكر عنوانه[3]، ويحتمل أن يتمحور حول "استحلال شرب النبيذ"، بما أنه كان يصدع بهذا الرأي بل ويمارسه، كما أشار ابن حارث الخشني إلى أحد الأحناف المغاربة ووصفه بأنه كثير الكتب، رغم عدم ذكره لعناوينها، ألا وهو أبو حبيب السدري[4].

أما الكتب الحنفية المشرقية، التي يحتمل أن الأندلسيين قد درسوها بالقيروان وربما أخذوا نسخا منها معهم إلى الأندلس، نذكر كتاب "الأشربة"، و"كتاب المبسوط" لمحمد بن الحسن الشيباني - تلميذ أبي حنيفة - وهما الكتابان اللذان تم نقلهما من العراق إلى القيروان على يد أسد بن الفرات[5].

ونستنتج أن الأندلسيين الذين تأثروا بالمذهب الحنفي في مسألة استباحة النبيذ، ممن سبق ذكرهم فيما مضى من الصفحات، قد كان بفعل مجاراتهم لكتب وآراء الأحناف المغاربة في ذلك، لأن أعلام المذهب الحنفي بالمشرق وفي صدارتهم الإمام أبي حنيفة وتلاميذه، من أمثال أبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن الشيباني، لم يستحلوا شرب النبيذ[6] إذا كان مسكرا.

---

(1) ابن قطلوبغا: تاج التراجم في طبقات الحنفية، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1962، ص63.

(2) إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني: المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور، تحقيق عبد الحفيظ منصور، ط1، المطبعة الرسمية، تونس، 1976، ص361.

(3) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص162.

(4) نفس المصدر، ص196.

(5) المالكي: الرياض، ج1، ص267 وما بعدها، محمد بن الحسن الشيباني: كتاب العتق والتدبير (48 ورقة)، قطعة مخطوطة مأخوذة من كتاب المبسوط، رواية أسد بن الفرات، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 265، ملف 19، انظر عن الكتاب: محمد البهلي النيال: المكتبة الأثرية بالقيروان، د. ط، منشورات دار الثقافة، تونس، 1963، ص30.

(6) عبد الرحمن ابن الجزري: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1969، ج5، ص15، لا يرى أبو حنيفة بأسا بشرب نبيذ التمر والزبيب، محمد بن الحسن الشيباني: آثار الإمام محمد بن الحسن الشيباني، مخطوط، دار الكتب الوطنية، مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، تونس، رقم 249، ورقة 115 ظهر.

ومن وسائل التأثير في نقل المذهب الحنفي إلى الأندلس، بجانب حلول العراقيين، نذكر أيضا وفود بعض المغاربة عليها من حملة المذهب، محل الدراسة، رغم ورود ذكرهم باحتشام في المصادر ومنهم أبو جعفر أحمد بن سليمان، الذي هو من أهل القيروان، وكان من الرواة عن سحنون بن سعيد، ومع ذلك ذكر عنه بأنه كان ينزع إلى مذهب العراقيين، وقد توفي ببجانة (سنة 296هـ/908م) وهو الذي ذكره الخشني باسم أحمد بن سليم القروي وحدد وفاته سنة (290هـ/952م)، وزاد بأنه كان حافظا للفقه ويدرس بالأندلس كتب سحنون إجازة[1].

بل اللافت للنظر أن هذا التفاعل المذهبي لم يكن قائما فقط على تبعية الأندلسيين للمدرستين الحنفيتين العراقية والقيروانية، بل وجد من الفقهاء الأحناف بالأندلس، الذي ارتقى إلى مصاف الأساتذة المتلقى عنهم العلم، فهذا زيد بن بشير الأندلسي، الفقيه على مذهب الكوفيين، قد روى عنه قاضي المغرب الحنفي - السالف الذكر - سليمان بن عمران[2]، ولا نخال بأن هذا العلم الحنفي القيرواني البارز، لِيدرس على زيد بن بشير، سواء بالمغرب أو بالعراق أو بالأندلس، التقاء به أو رحلة إليه، لو لم يكن ذا كفاءة فقهية عالية في المذهب الحنفي.

6 – وسائل دخول المذهب الحنفي في بلاد المغرب الإسلامي وبلاد الأندلس

وأمام قلة التبادل المذهبي الحنفي بين المغرب والأندلس، في عصري الإمارتين الأغلبية والأموية، لا يسعنا في هذا المقام سوى تناول القواسم المشتركة بين الطرفين في عملية دخول ونشر المذهب الحنفي، مع بيان مظاهر التباين في ذلك.

أ – الهجرة العراقية إلى المغرب والأندلس

مثل المغرب الأدنى ومثلت الأندلس محطتين رئيسيتين للهجرات المشرقية، سواء من الحجاز أو الشام أو العراق، ونقطة استقطاب لأتباع المذاهب الفقهية والفرق الدينية، ومقصدا للرحالة والجغرافيين والتجار واللاجئين السياسيين من ممثلي المعارضة للسلطة المركزية (الخلافة العباسية).

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص60، انظر محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص13.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص133، انظر أيضا: الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص340، وهو أندلسي، فقيه على مذهب الكوفيين كما ذكر الحميدي.

وخاصة من العراقيين من حملة المذهب الحنفي أو أصحاب المسائل والرأي في الفقه، وكانت هجرتهم أكثر كثافة إلى المغرب الأدنى منه إلى الأندلس لأسباب سياسية معروفة، وقد أدى نشاطهم التعليمي والتجاري إلى الاحتكاك بالعناصر المحلية ومن ثم العمل على نشر المذهب الحنفي وآرائه الفقهية في أوساطهم[1].

ب - الرحلة في طلب العلم والحج

استعمل طلاب العلم من أهل إفريقية وبلاد الأندلس، وسيلة الرحلة الدينية (الحج) والعلمية للاغتراف من منابع الفكر والتشبع بآراء المذاهب الفقهية ومنها آراء أبي حنيفة وأصحاب مذهبه في الحواضر الكبرى بالمشرق، بالحجاز (مكة والمدينة) وبغداد والكوفة والبصرة وغيرها، وقد استشهدنا بعدة أدلة في هذا المضمار وبينا مدى تأثر المغاربة والأندلسيين بالعراقيين من الفقهاء والمحدثين مع نقل كتبهم وأفكارهم إلى أوطانهم، حتى وإن كان الهدف الأول من الرحلة دينيا لغرض الحج، إلا أنه كان ينتهي علميا بالدراسة في مصر ومكة والمدينة والبصرة والكوفة وبغداد ودمشق والقدس... الخ.

ج - الرحلة التجارية

لقد كان التجار المشارقة والمغاربة والأندلسيون، يتبادلون مختلف السلع والبضائع تصديرا واستيرادا، كما كانت هذه الوسيلة فرصة للتلاقح الفكري والمذهبي ومن خلاله نقل آراء الأحناف الفقهية بواسطة التجار العراقيين وخصوصا البصريين، كما قال ابن الفقيه الهمداني: "إن أبعد الناس نجعة في الكسب بصري وحميري، ومن دخل فرغانة القصوى والسوس الأقصى فلابد أن يرى فيها بصريا أو حميريا"[2]، وكل أهل البصرة يعرفون بقلة الحنين إلى وطنهم بسبب تفرغهم للنشاط التجاري، وبالموازاة مع ذلك نشرهم لمذهبهم الحنفي فهم ليسوا بالتجار فقط، بل كانوا أيضا من العلماء، وبدورهم تلقى التجار المغاربة والأندلسيون التعاليم الفقهية الحنفية بالعراق (الكوفة والبصرة وبغداد) أثناء قيامهم بنشاطهم التجاري إلى المشرق[3].

---

(1) انظر دراستنا المفصلة عن انتشار المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى: الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص72 وما بعدها، انظر كذلك: إسماعيل سامعي: دور المذهب الحنفي، ص69.

(2) ابن الفقيه الهمداني: مختصر كتاب البلدان، ط1، در إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1988، ص51-77-78-79، انظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج2، ص704.

(3) اليعقوبي: كتاب البلدان، مطبعة ليدن، هولندا، 1881، ص341، سامعي: المرجع السابق، ص70.

د – الدور الاقتصادي والاجتماعي

ينبهنا الباحث التونسي المقتدر نجم الدين الهنتاتي إلى عامل اقتصادي حيوي ساهم في نشر المذهب الحنفي بالمغرب الأغلبي، بفضل دور أصحاب الحرف والمهن وأرباب الأعمال وهذا لا يعني أن المعتنقين للمذهب الحنفي كانوا بالضرورة من الأغنياء، بل وجد منهم الحرفيون وكذلك المزارعون[1] ومن رحمهم تخرج الجيل الأول من فقهاء الحنفية، مثل معمر بن منصور، الذي كان يلتمس المساعدة المالية من كبار علماء المالكية أمثال سحنون وعبد ا بن طالب (ت275هـ/888م)[2]، وحتى أسد بن الفرات كان من طبقة اجتماعية متواضعة، فقد نعت نفسه إبان رحلته إلى المشرق بـ "ابن السبيل"[3]، وعلى يدي أسد تخرج الرعيل الأول من أحناف المغرب الأدنى أمثال معمر بن منصور وابن قادم وخاصة سليمان بن عمران (ت270هـ/884م) الملقب بخروفة لشدة ملازمته لأسد، فقد غمرت شهرة هؤلاء العلماء، النصف الأول من ق 3هـ/9م، وقد اعترف القاضي عياض، في إطار حديثه عن ظروف تعيين سحنون على القضاء، حوالي سنة (233هـ/847)م، بأن عدد الأحناف آنذاك كان أكثر من عدد المالكية[4]. ولكن هذه الكثرة حسب اعتقادنا محصورة في فئة الرسميين من الأمراء والوزراء والقضاة وأصحاب الحِرف والتجـار وليس من العلماء والعامة.

ومهما كان من أمر فإن هذه المعطيات تؤشر على مدى انتشار المذهب الحنفي بالقيروان في النصف الأول من ق 3هـ/9م، ومن دلائل هذا الانتشار ظهور عائلات حنفية قيروانية ذات شهرة واسعة، مثل عائلة بني وهب وعائلة بني قادم وعائلة بني الثوام[5].

وأشارت الباحثة الجزائرية القديرة "دلال لواتي"، بإسهاب شديد إلى الطبقات الاجتماعية التي مثلتها الفئات الحنفية في المجتمع الأغلبي ولعبت دورا هاما في بث المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى[6].

---

(1) المالكي: الرياض، ج1، ص269.

(2) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص113.

(3) الدباغ: المعالم، ج2، ص5-7، وهو ما يفند رأي عبد العزيز المجدوب بأن أسدا انتسب إلى عائلة أرستقراطية: الصراع المذهبي بإفريقية، ص50.

(4) تراجم أغلبية، ص99، الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان خلال القرون الوسطى، ص315-316.

(5) الهنتاتي: نفس المرجع، ص316.

(6) دلال لواتي: عامة القيروان في العصر الأغلبي (184-296هـ/800-908م)، رسالة ماجستير، تحت إشراف د. بوبة مجاني، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001-2002، صفحات 294-299-318-327-331 وما بعدها.

وبالمقابل عرف المجتمع الأندلسي في عصر الإمارة الأموية مثل هذه الجماعات ولكن بالتأكيد على نطاق محدود.

هـ – الانتقال المذهبي

لوحظ على فقهاء المغرب الأغالبة الجمع بين عدة مذاهب وخصوصا المذهبين المالكي والحنفي، ذكرناهم في ما سبق من البحث ولاسيما من أعلام المذهب المالكي من أمثال عبد ا بن فروخ وأسد بن الفرات وعبد ا بن غانم وقلما وجدنا من الأحناف من انتقل إلى المذهب المالكي على غرار سليمان بن عمران وأسد بن الفرات الذي انقلب في نهاية المطاف إلى المذهب الحنفي بعد إقصاء مدونته الفقهية "الأسدية" المتضمنة للفتاوى الحنفية وفرض المدونة المالكية على يد سحنون بن سعيد وتلاميذه، وكان هذا التغيير الفقهي يتم على خلفية مذهبية وسياسية أيضا، بالنسبة لأسد.

وفي الوقت نفسه يأخذون بآراء مذهب آخر، إذا وجدوا فيها ما يجيب عن تساؤلات شرعية وفكرية – عقائدية -، فكان بعضهم يتمذهب بفقه أبي حنيفة إرضاء للحكام وتملقا إليهم وطمعا في المناصب وبمذهب مالك نزولا عند رغبة عامة الشعب ومهابة لعلمائهم، كما تظاهر القاضي سليمان بن عمران بمالكيته توددا إلى سحنون بن سعيد، وهناك من كان يأخذ بآراء أكثر من مذهبين لاعتقاد فيها[1].

خاصة أن المذاهب الفقهية في القرون الثلاثة الأولى للهجرة مازالت حديثة النشأة لم تفرق بينها التفريعات[2]، وهذا التعدد المذهبي أو الانتقال بين المذاهب ظاهرة شرعية طبيعية ولم تكن في كل الأحوال لأغراض أخرى وفي شتى الحالات، مثلت وسيلة حية للإطلاع على مختلف المذاهب وبالتالي الترويج لها، بطريقة ربما غير مقصودة وبذلك تموقع المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى وكان له موطأ قدم بالأندلس.

---

(1) للتأكد من ظاهرة أخذ فقهاء المغرب والأندلس من مذاهب متعددة في مدوناتهم المشهورة: فلينظر مثلا إلى موطأ علي بن زياد وأسدية بن الفرات ومدونة سحنون وواضحة ابن حبيب والعتبية أو المستخرجة للعتبي.

(2) إسماعيل سامعي: دور المذهب الحنفي، ص71، بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي، ص199-200.

و – العادات والتقاليد

فمن المصادر والقواعد الأصولية للفقه الحنفي، مراعاة العادات والتقاليد التي كان يزخم بها العراق، مصدر قوة التأثير الحضاري في تلك الفترة باعتباره مركز الخلافة، والوعاء الذي جمعت فيه الثقافات، ومركز اختلاط الأجناس والبوتقة التي انصهرت فيها الشعوب، وبالتالي شكلت هذه العادات والتقاليد مخزونا حضاريا لانبثاق آراء الأحناف ونواة لتعاليم مذهبهم، وبناء عليه سهلت الطريق لانتقال مذهبهم إلى جهات عديدة التي شملها نفوذ الخلافة العباسية ومنها بلاد المغرب الإسلامي، ولم تكن الأندلس في منآى عن التأثيرات الحنفية في المسائل الفقهية الواقعية.

ي – الارتباط الرسمي السياسي والإداري (التبعية الرسمية السياسية والإدارية)

انتشر المذهب الحنفي في بلاد المغرب الأدنى، بسبب الولاء السياسي الذي دانت به الإمارة الأغلبية للخلافة العباسية باعتباره يمثل مذهبها الرسمي، وفي هذا السياق، قام القضاة والوزراء وموظفو الدولة الأغلبية وقادة الجيش الأغلبي بالدور المنوط بهم في الاحتكام إلى القوانين الفقهية الحنفية[1]، مما ساهم في نشر مذهب العراقيين ولكن على نطاق ضيق لم يتعد حدود السلطة الحاكمة ولم ينفذ إلى عمق المجتمع وبالتالي لم تأخذ به العامة ويبدو أن هذا العامل لا ينطبق على الحالة الأندلسية، ذلك أن عامة الشعب المغربي والأندلسي السني رفض بشكل قاطع التشريعات التي تنص على إباحة الربا وتحليل شرب النبيذ المسكر، ولم يقبلوا البتة بدعة خلق القرآن التي نادى بها أحناف المغرب مجاراة للقرار الرسمي الذي أصدره الخليفة العباسي المأمون.

ن – البعثات الرسمية:

كان الأمراء في العصر الأغلبي يرسلون كل سنة بعثة إلى بغداد تكلف بتجديد الولاء السياسي للخلافة العباسية[2]، غالبا ما تقوم باقتناء الكتب وجلب العلماء المتخصصين

---

(1) إسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص68، الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص85-88، بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي خلال القرن 4هـ/10م، ص199 وما بعدها، الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان، ص314.

(2) من أهم، هذه البعثات، بعثة الأمير إبراهيم الثاني (261-289هـ/875-907م)، وبعثة زيادة ا الثالـث (290-296هـ/ 902-909م)، ابن عذاري البيان، ج1، ص137.

في مختلف العلوم[1]، وقد كان هؤلاء العلماء الوافدين على بلاد المغرب يدينون بمذهب الخلافة الرسمي، كالأطباء والجغرافيين وعلماء الفلك والفلاسفة واللغويين، كما أن جلب الكتب وتأسيس المكتبات والمعاهد العلمية مثل بيت الحكمة، قد أسهم في نشر العلوم عموما والفقه خصوصا، لاسيما الفقه الحنفي[2]، هذا العامل هو الآخر لا ينسحب على بلاد الأندلس.

7 – عوامل تراجع المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى

حافظ المذهب الحنفي على مكانته منذ أن تدرج في النمو والتطور إبان فترة الولاة وطيلة العهد الأغلبي بالمغرب الأدنى، حيث أخذ بعد ذلك يرنو نحو الاضمحلال والاقتصار على القيروان والحواضر الكبرى، وبفضل تحقيق المذهب المالكي للهيمنة على الساحة الدينية والاجتماعية خلال ق 3هـ/9م، وعلى إثر انتصاب الدولة العبيدية الإسماعيلية (الشيعية) بالمغرب ازداد ضمورا، ولكنه مع ذلك ظل موجودا، ولو بشكل محدود إلى غاية القرن 5هـ/11م[3].

وتقف عدة عوامل وأسباب وراء اضمحلال دوره ووجوده بالمغرب الأدنى وأيلولته إلى شبه الاندثار والزوال، نجملها فيما يلي:

- يرى الباحث الجزائري المقتدر د. إسماعيل سامعي أن رسمية المذهب الحنفي جعلته منبوذا لدى عامة الشعب المغربي، بقدر نفوره من السلطة الأغلبية، لذلك لم تنفذ تشريعاته وتعاليمه إلى عمق المجتمع وبالتالي لم يحظ بتأييد عناصره[4]، فاندغمت قوانينه في المنظومات الفقهية المالكية، كما نجحت المدونة في احتواء الأسدية، ومع ذلك فقد أسهم في إضفاء مرونة بالغة على التشريع الفقهي بالمغرب الإسلامي وذلك بإثراء المدونات المالكية بنوازله وفتاويه، أمام وجود بعض المصنفات الفقهية الحنفية وإن كانت قليلة.

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات، ج2، ص107.

(2) نفس المرجع، ج2، ص197.

(3) عياض: المدارك، ج1، ص54، ابن فرحون: الديباج، ص17، المقدسي: أحسن التقاسيم، ص37 وما بعدها.

(4) دور المذهب الحنفي: ص249، نخالف الأستاذ سامعي في موقف المغاربة من السلطة الأغلبية الذي لم يكن معارضا ومناوئا بالأصل وإنما كان يخضع للظروف السياسية وليس مستديما، وقوامه التصدي للمظالم والأفكار الضالة (بدعة خلق القرآن)، والتجاوزات الشرعية (تحليل النبيذ وإباحة الربا لإرضاء السلطان)، التي وقع فيها الأحناف الرسميون من قضاة ووزراء وقادة الجيوش والموظفون الإداريون.

- أدى انشغال أسد بن الفرات بفتح صقلية سنة 212هـ/227م، إلى مغادرة القيروان بصحبة بعض شيوخ الحنفية ومنهم ابن قادم، مما جعل سحنون يجد سانحته للتمكين للمذهب المالكي بالقيروان، وآلت الزعامة الحنفية إلى سليمان بن عمران، الذي ارتكب خطأ استراتيجيا حينما أوعز إلى الأمير الأغلبي بتعيين سحنون على قضاء القيروان فأقدم هذا الأخير على تحييد المذهب الحنفي، بتعيين زعيمه على قضاء باجة والأربس وفق فقه أبي حنيفة[1]، وبالتالي إبعاده عن أصحابه بالقيروان، فتسبب ذلك في إضعاف الجبهة الحنفية [2]، إلا أن هذا التحول الذي طرأ على الحياة المذهبية بالقيروان يحمل في طياته بوادر إيجابية خدمت المذهبين المالكي والحنفي بتشكيل حلف سني ثنائي، أدى إلى تقويض المذاهب المبتدعة من معتزلة وخوارج، إلاّ أن بعض الباحثين يرون في هذا التقارب رجحانا لكفة المذهب المالكي[3]، فلئن تولى سليمان بن عمران قضاء القيروان مباشرة بعد وفاة سحنون، فإن هذا الاسترداد القضائي جاء بعد فوات الأوان على المذهب الحنفي، الذي فقد نفوذه تقريبا، فلجأ إلى إعمال القوة والعنف في محاولة يائسة لاستعادة بريقه، وفي رأيي لا يجب تفسير حيثيات العلاقة بين المذاهب دوما على خلفية الصراع والتآمر، لماذا لا يقع الالتفات إلى الجوانب الإيجابية التي مثلتها الأصوات المنادية إلى التعايش المذهبي والتلاحم الديني السني الجامع.
- تقاعس الأحناف في تكوين جبهة حنفية موحدة لمواجهة التكتل المالكي الصلب والمتماسك على ما يبدو، فقد ذكر المالكي أن أبا عبد ا محمد بن زرزر (ت291هـ/903م)، الفقيه الحنفي، ثم المالكي، كان شديد السخرية من سليمان بن عمران ومن أبي المنهال[4]، في حين أن سحنون مثلا كان يتحاشى تخطئة أصحابه أمام القاضي أسد في مسألة فقهية تسرع في الإجابة عنها صاحبان له، وقد برر تصرفه قائلا: "كرهت أن أخالفكما، فندخل عليه إخوانا ونخرج أعداء"[5]، وقد تأول هذه النصوص الهنتاتي لإثبات التهم على المالكية باللجوء إلى أساليب المناورة في التعامل المذهبي مع خصومها، في وقـت قد تفهم بأنها جهود للحفاظ على وحدة الصف والتمسك بالأخوة الإسلامية في مجال

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص120.

(2) نجم الدين الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان، ص317.

(3) نفس المرجع، في نفس المكان.

(4) الرياض: ج1، ص514.

(5) الدباغ: المعالم، ج2، ص63.

المعاملات، ولما لا نفسر موقف ابن زرزر أنه يندرج ضمن النقد البناء لتقويم إعوجاج بعض الرموز الحنفية لما زاغت عن الحق ووقعت في الباطل على غرار سليمان الذي لم يتورع عن البطش بالرموز المالكية لما أمسك بمقاليد القضاء.

- ضعف التكافل الاجتماعي في أوساط أحناف المغرب الأدنى، وعلى النقيض من ذلك نلمس مدى الالتحام بين العناصر المالكية في العمل الخيري وبذل المساعدات والصدقات لصالح الفئات المعوزة والطبقات الدنيا، فعندما طلب حنفي متحمس لمذهبه، ألا وهو معمر بن منصور مساعدة مالية من أصحابه، خذلوه، فمكنه منها القاضي المالكي عبد ا بن طالب[1]، وكعادته ينغص الباحث التونسي الهنتاتي على نماذج التآزر ويصفها بالمستريبة والمأربية منبها إلى أن مثل هذه الأخبار لا تخلو من مجاملة للمالكية واستنقاص للحنفية، فهؤلاء بخلاء وأولئك كرماء[2]، ونسي أن أعمال الإحسان المالكية قد تكررت في مواقف أخرى، فيروي لنا أبو العرب: "أن سحنون كان يوجه إليه بالعشرة دنانير ونحوها صلة"[3]، كمساعدة مالية إنسانية نعتقدها بأنها تخلو من الإغراء المذهبي أو شراء ذمة، على الرغم أن معمرا هذا قد تحصل على مساعدة مماثلة من القاضي عبد ا بن طالب يوم نفاس زوجته فأعطاه أربعين مثقالا لنفسه وعشرة مثاقيل إلى النفْساءِ من مثيلات زوجته، ولكن عندما عزل ابن طالب من منصبه استحال دار ابن منصور إلى ما يشبه العرس فرحا، زد على ذلك أنه رجل ضال يصدع ببدعة الإرجاء ويقول بإمامة علي على مذهب الشيعة وتقديمه على أبي بكر وعمر رضي ا عنهما، وهي رواية محمد بن حارث الخشني عنه[4].

- تحالف الأحناف مع المعتزلة ومناصرة أغلبهم لفكرة خلق القرآن له دور في ضعف مذهبهم وزواله[5]، في حين يرى الهنتاتي أن مواقف الحنفية من الاعتزال كانت متباينة، ففي الوقت الذي أخذت بعض عناصرهم ببعض مبادئه مثل ابن حبيب السدري، اختار أغلبهم مذهب أهل السنة والجماعة مثل أسد بن الفرات وسليمان بن عمران وعبد ا بن هارون الكوفي (كاتب سليمان أيام قضائه) ومحمد بن عثمان الخراساني الفقيه

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص68-217.

(2) نجم الدين الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان، ص318.

(3) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص198.

(4) انظر هامش طبقات علماء إفريقية وتونس لأبي العرب، وهي رواية أحال إليها محمد بن أبي شنب، ص199.

(5) سامعي: دور المذهب الحنفي، ص250.

(ت318هـ/930م)[1]، ونضيف إلى هؤلاء عبد ا بن فروخ وعبد ا بن غانم وابن زرزر السالف الذكر، ونتحفظ من رأي الهنتاتي الذي يتحامل على المالكية كونهم تعمدوا تعميم التهمة الاعتزالية على كل الأحناف من قبيل الدعاية المغرضة والمضادة بهدف تنفير العامة من المذهب الحنفي لصالح المذهب المالكي موجها اللوم إلى كتب طبقات المالكية.

رغم أنه يعترف صراحة أن تبني بعض الأحناف للاعتزال جاء نتيجة لمجاراتهم للأغالبة، الذين اعتمدوه مذهبا عقائديا رسميا والحنفية مذهبا فقهيا، فتخلى أهل القيروان عن المذهب الحنفي في إطار معارضتهم للأغالبة[2]، ولكن في آخر أيامهم لما استبد بعض أمرائهم، وكانت معارضتهم أشد للأحناف الرسميين الأزلام، المقربين من السلطان الذين باعوا الدين وضمائرهم لمآرب سياسية ومصلحية، مما ساهم في تراجع انتشاره بينهم.

- أصبح المذهب الحنفي نتيجة لذلك خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، مذهب الخاصة، ومذهب الارستقراطية، وهي الفترة التي تراجعت خلالها شعبية المذهب الحنفي، وليس صحيحا أن يعمم هذا الاستنتاج على العهد الأغلبي كله حسب الباحث نجم الدين الهنتاتي[3]، وعليه فإن المذهب الحنفي قد عاش بالمغرب الأدنى في ظل حماية السلطة وبين الخاصة، ولما زالت عنه وسقطت التغطية السياسية التي كانت تُداريه وتشتتت الخاصة أخذ يضعف، وتتلاشى تعاليمه ويتقلص انتشاره[4].
- تحول المذهب الحنفي، إلى مذهب الرخص على حد تعبير كتب الطبقات المالكية، فهو يجوز شرب النبيذ إلى حد الإسكار، ويبيح الربا عن طريق التحايل على النصوص الشرعية، مما حدا ببعض الباحثين إلى اعتبار أن الذين تولوا نشر المذهب الحنفي بإفريقية بعد أسد بن الفرات قد "تجاوزوا أصوله وقدموه في صورة التيسير، فتلعق به الخاصة وأصحاب السلطة"[5]، فيما اعتبرها الهنتاتي تهمة مالكية سمجة ومستهلكة[6].

---

(1) الهنتاتي: تطور المذهب الحنفي بالقيروان، ص318.

(2) نفس المرجع، ص318.

(3) نفسه، ص319.

(4) سامعي: دور المذهب الحنفي، ص250

(5) عبد المجيد بن حمدة: المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، ط1، دار العرب، بن عروس، تونس، 1986، ص40.

(6) الهنتاتي: المرجع السابق، ص319.

- الانتماء القومي الحنفي إلى الموالي والفرس بشكل خاص، ومن المعلوم أن أسدا، ناشر المذهب الحنفي بإفريقية كان من أصول فارسية، وقد أخذ هذا المذهب عن مولى مثله وهو محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة الفارسي الأصل أيضا، فالنسبة غير العربية لزعماء هذا المذهب جعلت أهل إفريقية يعزفون عنه، ونضيف إلى هؤلاء مثلا أن منصور والد معمر - السالف الذكر - كان صقلبيا مولى لبعض الأندلسيين من إشبيلية[1]. ولتأكيد هذا الطرح ذكر الغزي أن "من جملة ما يشنع به الحساد على أبي حنيفة - رضي ا عنه - أنه من جملة الموالي، وليس هو من العرب، وأن من كان مجتهدا من العرب أولى بالتقديم من غيره"[2]. واستنتج الهنتاتي أن أهل إفريقية قدموا المذهب المالكي لأسباب منها انتساب صاحبه مالك، وناشره هناك وهو الإمام سحنون، إلى العرب[3]، غير أننا لا نأخذ هذا الحكم بالمطلق لأنه من العنصرية والعصبية المرفوضة في الدين الإسلامي، ولا نتصور تورط العلماء الصالحين في هذه الرزية والمزلة فهي من المعاصي الكبرى، وعليه فتفضيل النسب العربي لم يحمل هؤلاء على احتقار القوميات والأجناس الأخرى، ضف إلى ذلك وجود الكثير من المالكيين المغاربة ممن ينتسب إلى الموالي مثل عيسى بن مسكين الفقيه الذي هو من العجم الأفارقة، كما ضم الأحناف في صفوفهم العديد من العرب، فلا نخال علما دينيا سنيا من حجم سحنون يقع في المحظور الديني العنصري ويسمح بتقدير أتباعه له على خلفية عصبية.

- تذبذب الارتباط المذهبي للمغرب الإسلامي بمصر، فإفريقية، فَتْح مِصري، بما أن الفاتحين انطلقوا من مصر دخولا إليها، كما ظلت المنطقة تابعة لمصر من الناحية الثقافية خلال فترة طويلة، وقد انتشر بهذه البلاد مذهب مالك، ثم مذهب الشافعي، وبصفة أقل مذهب أبي حنيفة، والراجح أن وضعية هذا المذهب بمصر، والذي لم يشهد فيها رواجا، كان لها تأثير على مصير المذهب الحنفي بإفريقية، في حين أن المذهب المالكي الإفريقي ظل مدة يتغذى بمالكية مصر[4].

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص198.

(2) تقي الدين الغزي: الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد، ط1، الرياض، السعودية، 1983، ج1، ص134.

(3) الهنتاتي: المرجع السابق، في نفس المكان.

(4) الهنتاتي: نفس المرجع، ص320.

- البعد الجغرافي للعراق عن بلاد المغرب، وعدم كونه نقطة استقطاب ديني بخلاف الحجاز التي كانت موطن الحرمين الشريفين، مما جعل مالكية المغرب تتخذه مصدر إلهام ديني على الدوام، يضاف إلى ذلك أن العراق لم يقع على طريق الحجاج كما ذكر ابن خلدون، كان من الممكن في الحالة المعكوسة للمذهب الحنفي الإفريقي أن يتغذى بحنفية بغداد عاصمة العباسيين، لذلك ظل معزولا عن نقطة ارتكازه الأولى وهي العراق، مما جعله يعرف تقوقعا وعزلة وذبولا على المدى الطويل[1]، وإذا علمنا أن نفوذ العباسيين بدأ يتضاءل بسبب سعي الأغالبة إلى تعزيز استقلاليتهم عن السلطة المركزية بالمشرق العباسي، جاز لنا أن نفسر تراجع الحنفية بإفريقية نتيجة لضعف الارتباط السياسي بين الإمارة الأغلبية والخلافة العباسية مع أواخر ق 3هـ/9م، لتبلغ القطيعة السياسية ذروتها إثر سقوط الدولة الأغلبية سنة 296هـ/908م، بما أن علاقات إفريقية بالعباسيين قد أفلت، ليأفل المذهب الحنفي معها في العهد الشيعي العبيدي.
- تحول عدد لا يستهان به من الحنفية إلى المذهب المالكي، مثل جبلة بن حمود (ت299هـ/911م) الذي كان ينتمي إلى عائلة حنفية ثرية مقربة من السلطة الحاكمة[2]، ويليه أيضا تحول جعفر بن الثوام إلى مذهب مالك بعد أن كان أجداده كلهم ينتحلون مذهب أهل الكوفة، لهذا السبب كان شيخه أبو بكر بن اللباد (ت333هـ/944م)، يسميه: "مؤمن آل فرعون"[3]، وكأن أجداده كانوا كفارا.
- هجرة عدد من الخاصة الأحناف إلى المشرق مع زيادة الله الثالث عند فراره بعد سقوط دولته، ومن بقي منهم بالقصر القديم حصل على الأمان العبيدي المحفوف بالمخاوف، مما أدى إلى مقتل وحبس وتشريد المتبقين في أعقاب نشوب الخلافات والصراعات على السلطة بين العبيديين إثر اغتيال عبد الله الصنعاني وأخيه، عقابا على ثورتهم ضد الخليفة المهدي[4]، وقد أدى هذا إلى مزيد من التناقص في عدد الحنفية بالقيروان، إلا القليل ممن احتفظ بوظيفته في الإدارة الجديدة بعد انهيار دولة الأغالبة،

---

(1) المرجع السابق، نفس المكان.

(2) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص279-280.

(3) المالكي: الرياض، ج2، ص284.

(4) القاضي النعمان: كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص33-171 وما بعدها.

مثل أبي اليسر إبراهيم بن محمد الشيباني البغدادي، المعروف بالرياضي (ت298هـ/ 910م)[1]، وهذا يعني أنه انتقل إلى المذهب الإسماعيلي.

- كان للشيعة دور هام في تراجع المذهب الحنفي من بلاد المغرب، بسبب تقرب بعض رجاله من السلطة العبيدية نوالا للامتيازات والمصالح والمناصب، مقابل خدماتهم للتشيع وحكامه، مما زاد في اتساع الهوة بين هذه الشلة وبين عامة الشعب المغربي السنيين على غرار الرياضي السالف الذكر كل حسب أهدافه.
- نزوع عدد من أحناف المغرب إلى المذهب الشيعي الإسماعيلي، وسمتهم المصادر بالمتشرقين نسبة إلى منشأ المذهب، فتشرق الرياضي وأحمد بن محمد بن سيرين، إظهارا للولاء والنصرة للخليفة المهدي بعد استنقاذه من سجن سجلماسة، بمعية أبي عبد ا الصنعاني[2]، بينما تشيع أبو ربده بن خلاد ترحيبا بدخول العصبة الشيعية إلى القيروان واضعا ماله في خدمة السلطة العبيدية بمعية ابنه[3].

وهناك من الأحناف من تشيع طمعا في المناصب، ويأتي في مقدمتهم القاضي النعمان الحنفي الذي كان يجامل مذهبه ويتحامل على المالكية في مؤلفاته[4]، وكذلك فعل قاسم بن خلاد الواسطي عندما وعِد بقضاء باجة وأحمد بن وهب الذي تشرق، فولـي مظالم القيروان[5]، وهناك من نزع إلى التشيع طلبا لمصلحة مادية مثل خلف بن معمر بن المنصور (ت303هـ/915م)، حتى لا يصادر الشيعة المال الذي استحوذ عليه ابنه عندما هرب زيادة ا الثالث - آخر أمراء الأغالبة - من رقادة[6].

وبالطبع أدى هذا الانقلاب المذهبي تحت طائلة التهديد أو رغبة في نيل المصالح في ظل الحكم الجديد، إلى زيادة تراجع شعبية الأحناف، ولئن بدا عدد المتشيعين من الحنفية مرتفعا نسبيا وهو 11 على ما ذكر الخشني، فقد ذهب فرحات الدشراوي إلى أن

(1) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009، ج1، ص163.

(2) نفس المصدر، ج1، ص153.

(3) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص224.

(4) Brunschivig : Figh fatimide: dans mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman, Alger, 1957, p15, H. R. Idris, la berberie orientale sous les zirides, Paris, 1962, TII, p734.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص194-224.

(6) ابن عذاري: البيان، ج1، ص173.

العدد الحقيقي يتجاوز ذلك[1]، وبالفعل فقد أطلعنا ابن عذاري على أمثلة أخرى لأحناف تشرقوا.

إلا أن هذا لا يعني أن كل الأحناف قد تشرقوا، فقد وجدت نواة حنفية احتفظت آنذاك بذاتيتها بالقيروان، ورفضت الاندماج في الدعوة العبيدية الإسماعيلية، ونتيجة لهذا الموقف تعرض بعضهم إلى القتل على غرار أحمد بن يحي بن طيب المتطبب، وكـان ذلك سنة (297هـ/909م)، والدليل على استمرار تلك النواة في هذا العهـد، أن عـددا منها شارك المالكية في التحالف مع أبي يزيد أيام ثورته على الفاطميـن (332-336هـ/943-947م)[2]، ويبدو أن ذلك التقارب قد تواصل مداه الزمني، حتى أن المقدسي (توفي بعد سنة 380هـ/990م)، شهد عليه فقال: "من أهلها ليس غير حنفي ومالكي مع ألفة عجيبة، لا شغب بينهم ولا عصبية... وارتفع الغل من قلوبهم، فهي مفخرة المغرب"[3].

- مرونة المذهب الحنفي واتفاقه مع المبادئ الشيعية، حسبما يدعيه بعض الباحثين، بالمقارنة مع المذهب المالكي، منها اتفاق الحنفية مع الشيعة في قضية التفضيل وفي بعض المسائل الفقهية، فميول أبي حنيفة الشيعية لا يمكن الشك فيها، حسب الباحث نجم الدين الهنتاتي[4]، وقد كان معمر بن منصور يوالِي عليا ويتعمد ثلب معاوية بن أبي سفيان[5]، حيث يعتمد الأحناف على أقوال علي بن أبي طالب لأسباب منها أنه كان اتخذ الكوفة عاصمة له أيام خلافته[6]. لكن السؤال المطروح هنا لماذا لم يحصل هذا الميل إلا بعد قيام الدولة الفاطمية، ولماذا لم يقع ذلك من قبل؟ ومن جهتنا فإننا لا نرى في مواقف أعلام المذاهب الإسلامية السنية المتعاطفة مع رموز آل البيت والمؤيدة لحقهم في تولي الخلافة تشيعا، فهل بذلك نعتبر الإمام مالك الذي ساند ثورة علي زين العابدين ضد أبي جعفر المنصور، شيعيا، وقبله عبد ا بن الزبير الذي ثار على الحكم الأموي بعد حادثة كربلاء واستشهاد سيدنا الحسين سنة 64هـ/683م، فهل هذا الموقف المعارض يجعله من الشيعة؟

---

(1) F. Dachraoui: le califat fatimide au Maghreb,Tunis,1981, p400.

(2) المالكي: الرياض، ج2، ص339.

(3) أحسن التقاسيم، ص225.

(4) تطور المذهب الحنفي، ص322.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص113-114.

(6) الهنتاتي: المرجع السابق، ص322.

- سيادة المذهب المالكي على بلاد المغرب الإسلامي (الأدنى) منذ منتصف القرن 3هـ/9م[1]، ليطرأ تراجع ملحوظ في أعداد الحنفية خلال العهد الفاطمي، على أن ضمور مذهبهم واندثاره قد تم بصفة رسمية في إفريقية مع إعلان القطيعة السياسية والمذهبية مع الفاطميين في مصر من قبل الدولة الزيرية، التي أصدرت سلطتها بصورة رسمية قرار تبنيها للمذهب المالكي بالمغرب، استجابة لمطالب الشعب المغربي السني[2]، ومن المؤكد أن هذا الزوال نتج عن تحول الحنفية إلى المذهب المالكي، وعليه نفند ما ذهب إليه ابن خلكان وابن الأثير من أن المذهب الحنفي ظل مسيطرا بإفريقية إلى أن اعتلى المعز بن باديس سدة الحكم (406-454هـ/1016-1062م) ودعا الناس إلى التمسك بمذهب مالك، فور إعلانه فك الارتباط بين المغرب والسلطة المركزية الفاطمية بمصر وإعلان الولاء السياسي للخلافة العباسية ممثلة في الخليفة القائم بأمر ا [3].
- جفوة بعض الأحناف ولاسيما من فئة القضاة وضيق أفقهم، مما جعلهم يضطهدون أهل السنة من أتباع المالكية مما ساهم في تأليب الرأي العام ضدهم ومن ثم الإعراض عن مذهبهم الحنفي ونبذ تعاليمه وخاصة من العوام.
- تشبع بعض مبادئه وآرائه بالأفكار الفلسفية، وعدم ظهور أئمة كبار من الأحناف في بلاد المغرب، باستثناء القليل منهم، ليقتدي بهم الناس، على غرار الإمام سحنون المالكي وابنه محمد وغيرهما، وهو ما أفضى في النهاية إلى ضعفه.

---

(1) الهنتاتي: المرجع السابق، ص324، في حين يرى د. سامعي أن الهيمنة المالكية قد تحققت مع بداية ق 3هـ/9م: دور المذهب الحنفي، ص250، ولكلمنهما مستنده ودلائله.

(2) Idris Hady Roger : la berberie orientale sous les zirides, Paris, 1962, T1, p32.

- انظر أيضا سامعي: المرجع السابق، ص250.

(3) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، لبنان، دت، ج5، ص233-234، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، د. ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2010، ج8، ص46-86 وما بعدها، انظر أيضا نفس المصدر، ج7، ص278، ويرى الأستاذ عبد القادر بوعقادة أن هذه القطيعة بين المعز بن باديس والدولة الفاطمية قد وقعت تحديدا (سنة 443هـ/1051م) بعد تمحيصه لعدة روايات، وأن التحول المذهبي الجذري الرسمي إلى الاتجاه السني المالكي قد تم بحضرة علماء المالكية والأحناف، مما يدل على تواجدهم إلى عصره: "التحول المذهبي في العهد الصنهاجي - الحمادي الزيري - وأثره على بلاد المغرب الأوسط"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد 74، قسم الدراسات والنشر والشؤون الخارجية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، جوان، 2011، صفحات: 6-10-11-12.

- وفي نهاية المطاف كان لزحف القبائل العربية الهلالية - التي نقلت المغرب مجددا إلى الحياة البدوية، وبالتالي ضعف المد الحضاري والفكري والمذهبي (سيطرة التقليد على حساب الاجتهاد) - دور في انحسار المذهب الحنفي وزواله من بلاد المغرب[1]، ولا شك أن هذه الظروف مجتمعة قد أثرت سلبا على الدور المغربي في بعث المذهب الحنفي بالأندلس نتيجة عدم ملائمة الظروف الإقليمية ومعها الظروف الدولية الحرجة بظهور الحركة الصليبية بالمشرق والأندلس وصقلية وما صاحب ذلك من انكفاء حضـاري للمسلمين.

8 – عوامل إعراض الأندلسيين عن المذهب الحنفي

لقد علل المؤرخون أسباب وعوامل ضعف انتشار المذهب الحنفي في بلاد الأندلس وحاولوا جهدهم الإيغال في التفاسير والشروحات لإيجاد المبررات المنطقية التي تقف وراء عزوف أهل الغرب الإسلامي على الإقدام عليه، سواء كتاب المصادر التراثية التاريخية ومصنفات التراجم والطبقات الأندلسية والمغربية والمشرقية، دون إغفال آراء وتحاليل وأفكار المراجع الحديثة.

ونستهل استشهاداتنا، بما ورد في المصادر وعلى رأسها ما ذهب إليه ابن خلدون من خلال تعليله السوسيولوجي القائم على حيثيات "علم العمران البشري"، أو ما يصطلح عليه حديثا بعلم الاجتماع، حين قال: "ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا لأهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة"[2]، فكان هذا التعليل خاصا بالطبيعة الاجتماعية لأهل الأندلس في باكورة النشوء الحضاري عقب الفتح مع أواخر القرن 1هـ/7م، والتي هي أقرب إلى التخلف من المنظور الخلدوني، وذكر في موطن آخر: "ولم يكن العراق في طريقهم إلى الحج فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة"[3]، ويندرج هذا القول ضمن التفسير الديني والتاريخي لمسار حركة الهجرة الدينية والعلمية الأندلسية.

وبقدر ما ينطوي النص الخلدوني على نصيب من الحقيقة فإنه يجافيها في شقها الأكبر، ذلك أن أسبقية الهجرة الأندلسية وكثافتها إلى الحجاز أكثر من العراق، فهذا صحيح

---

(1) سامعي: دور المذهب الحنفي، ص251.

(2) المقدمة، ص285.

(3) نفس المصدر، في نفس المكان.

إذا اقتصر تحليله على العصور المبكرة للأندلس، خلال عهد الولاة أو بداية عهد الإمارة وأما أن ينسحب هذا الحكم على كل العصور، فهذا ما يجعله واهيا، وما يفند هذا الزعم تواتر الروايات المصدرية الكامنة في تراجم علماء الأندلس، لدى ابن الفرضي والحميدي والضبي والخشني وابن بشكوال والمقري، والتي تثبت انسياب الرحلات الأندلسية إلى العراق وإلى غيرها من أقاليم العالم الإسلامي، "وبهذا يتبين خطأ التعميم الذي سقط فيه ابن خلدون"[1].

أما كون الأندلسيين لم يحاكوا الحضارة العربية الإسلامية في القرنين 2 و 3 هـ/ 8-9م، وما يتلوهما بقليل وهي فترة انتشار المذهب الحنفي في العالم الإسلامي بما فيه جناحه الغربي، فهذا أيضا من قبيل التعميم المغلوط، إذ لو كان مقصورا على العصور الأولى (القرن 1 هـ/7م، وبداية ق 2 هـ/8م)، لوقع التسليم به واستساغة حكمه، إلا أن الدراسات الحديثة الحافلة بتحليلات المؤرخين المستلهمة من الروايات المصدرية توهنه، فقد علق ليفي بروفنسال قائلا: "أن في عهد عبد الرحمن الثاني، كان العمران قد استبحر في الأندلس، وكسفت الأندلس أنوار بغداد في الحضارة المادية"[2]، واختلطت الأجناس في قرطبة وكانت مزدحمة بها[3]، وشهدت ما شهد العراق من تطور اقتصادي ورخاء اجتماعي مترف، فازدهرت قرطبة وأصبحت عاصمة الغرب الإسلامي واتسعت بها رقعة الحضارة[4]. وهو ما أكدته أيضا المصادر حينما شهدت على السعة في الأموال والنشاط الزراعي والاستغلال العقلاني للطاقة المائية وازدهار تجارة الرقيق واتساع الملكيات العقارية والإقطاعات الزراعية، بما يؤشر على الخصب الحضاري البارز[5].

وكل هذا يدل على التقارب الحضاري الشديد بين المجتمعين الأندلسي والعراقي، وهذا بالتزامن مع عهدي الإمارة والخلافة الأمويتين، ومن هنا يتبدى لنا وهن نظرية ابن خلدون الاجتماعية وهشاشة حكمها العلمي لما يعوزها من دقة، وسبب هذا الزلل الفكري

---

(1) طاهر بن علي: ابن حزم وظاهرة التجديد، ص43.

(2) ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ط1، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، 2010، ص70-80-81.

(3) أحمد مختار العبادي: "المدينة الأندلسية"، مجلة الجيل، ع5، مجلد 5، 1985، ص24.

(4) Maurice Lombard : L'islam dans sa première grandeur, France, 1971, p99.

وانظر في هذا المعنى أيضا: بن علي: ابن حزم، ص44.

(5) المقري: نفح الطيب، ج3، ص22 وما بعدها.

يعود إلى الإفراط في الاعتماد على قاعدة التعميم والتسطيح الفلسفي، الذي ميع قضية التمذهب الحنفي لأهل الأندلس وفق هذه المعادلة الحضارية المختلة.

في حين يتفق الكثير من الباحثين أن الأسباب الموضوعية الكامنة وراء عزوف غالبية سكان الأندلس عن اعتناق المذهب الحنفي تتبلور في النقاط التالية:

- العداء المستحكم بين حكام الخلافة العباسية، الممثلين للشرعية السياسية الجديدة - من منظورهم - وحكام الإمارة الأموية بالأندلس، المدافعين عن الشرعية المغتصبة - حسب قناعتهم - فقد كانت بغداد تعتنق المذهب الحنفي وجعلته منظومة قانونية رسمية، وقرطبة تحتضن المذهب المالكي وتجعل منه مصدرا للتشريعات الفقهية، فكان هذا الخلاف السياسي وراء استعصاء انتشار المذهب الحنفي بالأندلس، التي ظلت منكفئة على نفسها حضاريا لرفضها الانفتاح على بغداد على المستوى الرسمي دون الشعبي، إلا أن هذا الانسداد الفكري والمذهبي بدأ يتضاءل في ظل حكم الأمير عبد الرحمن الثاني (207-238هـ/822-852م)[1]، فقد رأى من الحكمة والمصلحة التخلي عن سياسة الانعزال على بغداد وضرورة مواكبة حركة النهضة التي ازدهرت في المشـرق العباسي.
- في حين يرى الباحث طاهر بن علي أن السبب الرئيسي الذي جعل أهل الأندلـس يعرضون عن المذهب الحنفي، هو الخط الفكري الذي شكل عقليتهم منذ هيمنة الأوزاعية على الجند إبان الفتح وعصر الولاة، إلى دخول المالكية في عهد الإمارة الأموية، والذي يقوم أساسا على ترجيح مدرسة الحديث والأثر[2]، في إشارة تلميحية منه إلى تفضيل العراق لمدرسة الرأي الفقهي، علما أن الحجاز - قرارة المذهب المالكي - لم يكن في منآى عن هذه النزعة الفقهية التي زاوجت بين النقل والعقل ولا يجب أن يغيب عن الأذهان بأن العراق حفل هو الآخر بأعلام الحديث ومن الباحثين من جعله من بين مدارسه التي لا تغفل كمقصد للمحدثين حتى من أهل المغرب والأندلس وكان بالبصرة فقهاء المالكية أيضا.

---

(1) د. عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص80.

(2) ابن حزم، ص46.

- إرتسام خط الهجرة الأندلسية عند بداياته نحو الوجهة المدنية تحت تأثير الفقهاء والرواد أمثال الغازي بن قيس وشبطون ويحي بن يحي الليثي وكان هدفهم تكوين مدرسة مالكية بالأندلس[1].
- وفاة الإمام أبي حنيفة (سنة 150هـ/670م)، التي كانت متقدمة زمنيا عن بدايات الرحلة للفقهاء الأوائل، والتي كانت في أواخر عهد عبد الرحمن (ت172هـ/788م)، ومبتدأ عهد هشام (ت سنة 180هـ/796م)، فلم يسعفهم الزمن المتأخر للالتقاء بشيخ المذهب فيتأثروا به كما تأثروا بمالك[2].
- قرار أبي يوسف القاضي - تلميذ أبي حنيفة وخليفته في قيادة وتزعم المذهب - (ت182هـ/798م)، في تعيين القضاة بالعراق (بغداد)، الذي جعله حكرا على الفقهاء الأحناف، وما ترتب عليه من رد فعل مذهبي دفع أعلام المالكية بالحجاز ومصر والمغرب، إلى جعل الأولوية للفقهاء المالكية في تولي خطة القضاء وإسقاطها على بلاد الأندلس، برعاية سياسية رسمية سبقها إعداد الإطارات المذهبية الأندلسية، بتشجيع من أعلام مالكيين في المناطق المذكورة سابقا، بهدف قطع الطريق أمام نفاذ التيار الحنفي، وهو الدور الذي نفذه فقهاء الأندلس من الرعيل الأول، وهي سياسة تزامنت مع عصر دراستنا الذي بدأ يموج بالتنافس المذهبي.
- التشنيع على الإمام أبي حنيفة من طرف أهل الحديث والأثر وهو ما يـراه الباحـث طاهر بن علي اعتمادا على رواية الخطيب البغدادي عن موقف الإمام مالك من أهل العراق قائلا: "... روي عن مالك أنه كان يقول عن أهل العراق: أنزلوهم منزلة أهل الكتاب، لا تصدقوهم ولا تكفروهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم"، ودخل عليه محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ/804م)، وهو يقول هذه العبارة فاستحي مالك منه، واعتذر له بقوله: "وكذلك أدركت أصحابنا يقولون"[3]، ونحن نستريب في موضوعية صاحب هذا الطرح، إذ لما لم يعملْ عليه منهج الجرح والتعديل وعلم الرواية والدراية، على سند ومتن النص الخبري، الذي يضع فيه إمام دار الهجرة أهل العراق على حافة الكفر، تشبيها لهم باليهود والنصارى في فقه معاملتهم، وهو سلوك لا يتفق

(1) طاهر بن علي: المرجع السابق، في نفس المكان، بتصرف.

(2) ابن حزم، ص46، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، د. ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت، ج13، ص422.

(3) ابن علي: نفس المرجع، في نفس المكان.

مع استقامة مالك، مما يجعلنا نطعن في صدقية الرواية من أساسها ونميل إلى كونها منحولة لا محالة.

9 – دخول المذهب الشافعي إلى المغرب والأندلس والعلاقة بينهما

أ – التعريف بالإمام الشافعي ومذهبه

هو محمد بن إدريس الشافعي، ولد في الشام (غزة) سنة (150هـ/767م)، درس بمكة ثم يمم وجهه شطر المدينة، ليحظى بشرف التتلمذ على الإمام مالك، بعد أن كان قد أحاط بالموطأ حفظا ودراسة في سن مبكرة[1]، ثم أتبعه بالتهذيب في كتاب أسماه "خلاف مالك"[2].

ثم عرج على العراق، التي زارها ثلاث مرات (184-195-198هـ/800-810-813م)، درس خلالها الفقه الحنفي، ثم أسس مذهبه الفقهي الخاص، بفضل اجتهاده وتأليفه "كتاب الرسالة"، وكانت محصلة نشاطه العلمي أن تصدر للتدريس ببغداد[3].

وختم حياته العلمية بالرحلة إلى مصر والاستقرار فيها سنـة (200هـ/815م)، ليتبلور مذهبه بشكل نهائي بعد أن توجه بكتابه "الأم" الذي مثل خلاصة اجتهاداته الفقهية وتوفي بها سنة (204هـ/819م)[4].

ويقوم المذهب الشافعي على أربعة أصول وهي: القرآن والسنة والإجماع (دون القبول بإجماع أهل المدينة إلا بعد التحري) والقياس والاستصحاب، تعتبر منهجا وسطا بين النقل والرأي[5]. وبمصر أرسى دعائم مذهبه بكثرة أتباعه وعلى رأسهم المزنـي (ت204هـ/ 819م)، الذي قال عنه أستاذه الشافعي "ناصر مذهبي"[6] بنشاطه العلمي وكثرة مؤلفاته[7].

---

(1) أبو بكر بن هداية ا الحسني: طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان 1971، ص12-13.

(2) محمد أبو زهرة: الشافعي - حياته وعصره وآراؤه وفقهه -، ط2، دار الفكر العربـي، مصـر، 1948، ص20 وما بعدها.

(3) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج2، ص57-69، أبو زهرة: المرجع السابق، ص27.

(4) البغدادي: نفس المصدر، ج2، ص70، ابن هداية: المصدر السابق، ص13.

(5) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ج2، ص267.

(6) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطاحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، سوريا 1964، ج2، ص93.

(7) والمتمثلة في كتبه التالية: المبسوط - المختصر - الرسائل - الجامع الكبير - الجامع الصغير، انظر ابن هداية: نفس المصدر، ص21، السبكي: نفس المصدر، ج2، ص93، ابن النديم، الفهرست، صفحات 209-210-212.

ب – دخول المذهب الشافعي إلى بلاد المغرب الأدنى

عرف المذهب الشافعي طريقه إلى بلاد المغرب الأدنى، خلال أواخر العصر الأغلبي حسبما أفادتنا به المصادر المغربية، وفي مقدمتها محمد بن حارث الخشني، الذي تفضل علينا بذكر أربعة شافعيين مغاربة وهم: محمد بن علي البجلي وإسحاق بن نعمان (ت315هـ/927م)، وأبو العباس بن السندي (ت320هـ/932م) وعبد الملك بن محمد الضبي[1].

وأضافت بعض المصادر عناصر شافعية أخرى، ومنها شاب يعرف بابن العباداني، كان يحضر المجالس العلمية التي كان يعقدها الفقيه المالكي محمد بن سحنون، ولا يتورع عن الحط من شأن الإمام مالك[2]، وممن نزع إلى مذهب الشافعي، أبو القاسم إبن مشاط، الذي أخذه عن قاضي شيراز ابن سريج[3]، ولم يكن كلاهما من الفقهاء المشاهير.

ومن أبرز علماء المذهب المالكي، الذين جنحوا إلى المذهب الشافعي، سعيد بن الحداد (ت302هـ/914م)، وكان ذلك اجتهادا وليس تقليدا، بدليل أنه كان يخالف الإمام الشافعي، بل ألف كتابا في الرد عليه بعنوان "كتاب الرد على الشافعي[4]"، ولكن هذا لم يشفع له، حيث هجره أتباع المذهب المالكي وحرضوا عليه القاضي عبد ا بن طالب، بسبب نزوعه إلى المذهب الشافعي[5]، مع أن المصادر اختلفت في انتمائه المذهبي، حيث اعتبره أبو العرب ومحمد بن حارث الخشني مالكيا خالصا مناصرا لمذهب أهل السنة في العصر الشيعي[6].

وهكذا يتبدى لنا بأن عدد الشافعيين في المغرب ضئيل جدا، لم يتعد السبعة فقهاء، وهذا راجع إلى دخوله المتأخر إلى بلاد المغرب مع أواخر العصر الأغلبي، فمعظم أعلامه قد توفي في بداية ق 4هـ/10م، مما يعني أنه جاء لاحقا للمذهبين المالكي والحنفي، مما يفسر ضآلة انتشاره.

---

(1) طبقات علماء إفريقية: صفحات: 213-214-217-218.

(2) عياض: التراجم، ص313.

(3) عياض: نفس المصدر، ص415-416، وعن ابن سريج انظر: السبكي، المصدر السابق، ج2، ص87.

(4) الدباغ: المعالم، ج2، ص295، عياض: نفس المصدر، ص540.

(5) الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص295.

(6) عياض: المصدر السابق، ص352.

ويلوم الكثير من الباحثين كتب الطبقات المالكية التي همشت أخبارهم على خلفية مذهبية مناهضة للشافعيين في المغرب - حسب نظرهم - فالقاضي عياض اكتفى بقوله: "وكان بالقيروان قوم قلة في القديم أخذوا بمذهب الشافعي"[1]، كما قدم ابن فرحون إشارة تلميحية باهتة إلى دخوله نحو المغرب في غضون القرن 4هـ/10م[2]، ولكننا نلمس في هذين المصدرين ذكر بعضهم، وإن كان عرضا وفي معرض الترجمة لأعلام المذهب المالكي، وقد نوهنا بالإشارة إليهم سابقا وخاصة في مدارك القاضي عياض وتراجمه، ورأينا حظهم الوافر من الأخبار لدى ابن حارث الخشني في طبقاته عن علماء إفريقية وهو مؤرخ وفقيه مالكي، وهذا ما يجعلنا نؤكد بأن انطماس أخبارهم يعود لقلة عددهم في المغرب الإسلامي وليس لاعتبارات مذهبية، ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يشير إلى وجودهم بمصر دون بلاد المغرب[3].

بل إن المصادر الشافعية في حد ذاتها لم تحفل بذكر تراجمهم إلا في القليل النادر، فهذا الشيرازي، ورغم كونه شافعي، إلا أنه لم يتناول بالترجمة ولو شافعيا مغربيا واحدا في كتابه عن طبقات الفقهاء، رغم أنه أسهب في ذكر أخبار مالكية المغرب الإسلامي.

أما تاج الدين السبكي فلم نقف في طبقاته عن الشافعية، سوى على ترجمة واحدة لأحد أعلام المغرب الشافعيين ألا وهو محمد بن علي البجلي (أبو عبد ا القيرواني)، الذي تتلمذ عن الفقيه المصري الشافعي، الربيع بن سليمان بن داود الجيزي (ت 257هـ/ 870م)[4].

كما لم نقف على ترجمة أحد من الشافعيين المغاربة عند ابن قاضي الدمشقي (ت851هـ/1448م)[5]، ولا عند أبي بكر بن هداية ا الحسني (ت1014هـ/1605م)[6].

وهذا ما حمل الباحثين المستشرقين إلى تأكيد حقيقة قلة وجود الشافعيين بالمغرب، بل إن كلا من ألفرد بل وشاخت قد نفيا وجود أتباع للمذهب الشافعي بالمغرب الأغلبي[7].

---

(1) عياض: ترتيب المدارك، ج1، ص54.

(2) الديباج المذهب، ص48.

(3) المقدمة، ص804.

(4) طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص242، وقد ذكره الخشني أيضا: طبقات علماء إفريقية، ص213.

(5) ابن قاضي شهبة الدمشقي: طبقات الشافعية، تحقيق الحافظ عبد العليم، ط1، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1987.

(6) طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1971.

(7) ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص129.

- J. Shacht, Article Aghlabide, vie religieuse, encyclopédie de l’islam, T1, p257.

ويبدو أن الأقلية المتوفرة لدينا ليست شافعية خالصة، إذ اقترنت بعض العبارات بأخبارهم، مثل "وغلب عليه" و"نزع إلى المذهب الشافعي"، تفيد بأن انتماءهم المذهبي الشافعي غير محسوم فيه أو ليس أصيلا، فمن المحتمل أن المصادر قد حسبتهم على هذا التيار المذهبي لكونهم رجحوا مسألة فقهية شافعية لقوة دليلها الشرعي، ومن ذلك أن عبد ا محمد البجلي الذي غلب عليه مذهب الشافعي وكان على صلة وتبعية للمزني، قد كان أيضا من أصحاب محمد بن عبد ا بن الحكم، المصري المالكي[1]، وهذا أبو إبراهيم إسحاق بن نعمان قد نزع إلى المذهب الشافعي بعد أن كان مالكيا متعصبا[2].

كما تحوم الشكوك حول شافعية سعيد بن الحداد، فأبو العرب والخشني - كما رأينا سابقا - قد اعتبراه مالكيا، وخصوصا وأنه قد ألف كتابا في الرد على الإمام الشافعي، فكيف يكون شافعيا؟ أم أن هذا العمل يندرج في سياق الاجتهاد الشرعي الذي يأخذ من عدة مذاهب فقهية إسلامية.

وفي محاولة منه لإزالة الالتباس عن الانتماء المذهبي لبعض فقهاء المغـرب الشافعيين، أكد الخشني في سياق ترجمته لعبد الملك بن محمد الضبي قائلا: "أنه كان على مذهب الشافعي أصلا وليس انتقالا، وكان به معنيا"[3].

ومهما كان من أمر، فإن قلة عدد الشافعيين بالمغرب الأغلبي، لا ينتقص من شأنهم، إذ كان أغلبهم من رجال العلم، فإن سلمنا جدلا بشافعية سعيد بن الحداد، فقد وصفته المصادر بالفقيه المجتهد والمناظر البارع ضد الشيعة الفواطم، وعلى غراره أيضا، وصف عبد الملك محمد الضبي بالمجادل الفقهي، وهذا أبو عبد ا البجلي قد كان حاذقا في علوم اللغة، كما ألف في الفقه كتاب الحجة في الشاهد واليمين أربعة أجزاء، كما وضع كتابا في العقيدة يرد فيه على المرجئة بعنوان: "كتاب الرد على الشكوكية"[4].

ج – دخول المذهب الشافعي إلى الأندلس

لم تكن السيادة المطلقة التي حققها المذهب المالكي في بلاد الأندلس على الصعيد المذهبي، حائلا دون تسرب المذاهب الإسلامية الفقهية الأخرى "ويعتبر المذهب الشافعي

---

(1) الخشني: المصدر السابق، ص213، السبكي: المصدر السابق، ج2، ص242.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص214.

(3) طبقات علماء إفريقية، ص218، انظر أيضا، عياض: تراجم أغلبية، ص394.

(4) الخشني: المصدر السابق، ص218.

أوفر حظا من المذاهب الأخرى على غرار المذهبين الحنفي والحنبلي في الانتشار بين أهل الأندلس"[1]، إذ نافس المذهب المالكي - بشكل لافت - على الساحة الفقهية، وإن لم ينافسه السيادة[2].

فقد وجد من الفقهاء من اعتنقه ونقل كتبه وذاد عن حوزته، وعمل على نشره، كما وجد من الأمراء من اعتنقه وأيده - ولو بعد فترة البحث - أي في عصر الخلافة الأموية، واستمر في البلاد الأندلسية ردحا طويلا من الزمن، حيث أننا إذا استقرأنا المصادر الأندلسية، أدركنا بأنه قد ساد خلال فترة القرنين 3-4هـ/9-10م، وربما بشكل ضئيل بعدهما.

ويتفق الباحثون على أن أول من أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس، هو الفقيـه القرطبي قاسم بن محمد بن قاسم بن سيار البياني (ت277هـ/890م)[3]، وذلك لعدة اعتبارات منها التقدم الزمني في نقله بالقياس إلى من جاء بعده، ولأنه استوعب المذهب عن رواده بالمشرق من أبرز تلامذة الإمام الشافعي من أمثال إبراهيم بن محمد الشافعي والمزني كما أخذ عن أحد أعلام الفقه المالكي بمصر وهو محمد بن عبد ا بن عبد الحكم وكانت محصلة دراسته المتنوعة نزوعه إلى الاجتهاد وترك التقليد والاعتداد بالحجة والنظر وكذلك عملا بوصية والده، مال إلى مذهب الشافعي، وشهد له علماء الأندلس بالتضلع في الفقه منهم ابن لبابة وبقي بن مخلد، ثم عمد إلى نشر مذهبه الجديد بالتدريس والتأليف ردا على فقهاء المالكية، ومن ذلك كتابه في الرد على إبراهيم بن مزين وعبد ا بن خالد والعتبي وكذلك بتقلد الوظائف الرسمية بإشرافه على الوثائق في عهد الأمير محمد[4]، قال عنه رفيقه بقي بن مخلد: "كان أعلم من محمد بن الحكم"، وقال: "لم يقدم علينا من أهل الأندلس أعلم من قاسم"[5]، وقال فيه محمد بن عمر بن لبابة: "ما رأيت أفقه منه"، كيف لا وكان جامعا الكثير من أنواع العلوم، فهو فقيه ومحدث حافظ ومفسر، وعلامة اجتهاده العلمي كثرة مؤلفاته ولعل منها" الإيضاح من الرد على المقلدين"[6].

---

(1) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص81.

(2) طاهر بن علي: ابن حزم وظاهرة التجديد، ص30.

(3) أبو سعد: المرجع السابق، ص81، ابن علي: نفس المرجع، ص30، الضبي: بغية الملتمس، ص390.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص279-280، المقري: نفح الطيب، ج6، ص127، ابن فرحون: الديباج، ذكر وفاته سنة 278هـ/891م، ص320-321.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص280.

(6) الضبي: بغية الملتمس، ص390، الحميدي: جذوة المقتبس، ص329.

ولكن الفضل يعزى - في انتشار المذهب الشافعي بالأندلس - لبقي بن مخلد (أبو عبد الرحمن) (ت276هـ/889م)، الذي حمل لواء الشافعية وأدخل إلى الأندلس علما غزيرا، ومن المستعصي على الباحث أن يفي حق هذا العالم، فهو أحد أركان العلم، ومن أبرز الذين ساهموا في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية ونشروا العلوم في البلاد الأندلسية.

وقد سبق الحديث عنه كفقيه مالكي، ولا يسمح المقام هنا بالاسترسال في دراسة ترجمته كمحدث ومفسر للقرآن الكريم لأن ذلك سنتناوله في الباب الثاني، والذي يهمنا هنا أن نبرز دوره في إرساء دعائم المذهب الشافعي في هاته الربوع، فكيف اضطلع بهذه المهمة الصعبة وسط بيئة مذهبية مالكية؟

كانت مقدمة هذا الدور أن قام برحلة إلى المشرق والتي نعتبرها دراسية وإن صح القول فترة تربص علمية فقهية متعددة التخصصات، اتخذ منها فرصة للاحتكاك بفقهاء الشافعية والتتلمذ عنهم وعلى رأسهم أبو ثور صاحب الشافعي، وإبراهيم بن محمد الشافعي، كما درس على أصحاب مالك، بل وسمع من أحمد بن محمد بن حنبل فضلا عن المحدثين، ومحصلة هذا النشاط الأخذ عن 284 عالما[1].

وقد أشفع رحلته هاته بالتكوين في مجال الحديث النبوي الشريف بالدراسة على أعلامه في المشرق ونقل كتبهم وهو ما سنفصل فيه لاحقا فيما يخص العلاقات الحديثية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي.

ولعل ما تميز به بقي بن مخلد في حقل الدراسات المذهبية أنه يعتبر أول من أدخل الكتب الفقهية الشافعية وكان منها كتاب الفقه لمحمد بن إدريس الشافعي[2]، المعروف بكتاب الرسالة.

وقد ترك بقي كثيرا من الآثار العلمية في الفقه والحديث والتفسير، لعل من أبرزها: كتاب التفسير، الذي قال عنه ابن حزم: "أقطع بأنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير ابن جرير ولا غيره"[3].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص91.

(2) نفس المصدر، ص92-93، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين في الأندلس، ص50 إلى 58.

(3) ابن حزم: فضائل الأندلس وأهلها، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، ط1، بيروت، لبنان، 1968، ص12.

وكذلك كتابه المسند الكبير في الحديث[1]، فكان مجتهدا لا يقلد أحدا، ويفتي بالأثر، وأدى اجتهاده في تحصيل العلم على المذاهب المتشعبة في المشرق، إلى إدخال "دراسة جديدة إلى الأندلس هي دراسة الفقه المقارن، وهي الدراسة التي لم يعهدها مالكية الأندلس"[2]، ونتيجة لهذا التفوق والتميز المذهبي والعلمي، تصدى له فقهاء المذهب المالكي، وأنكروا عليه العلم وبدعوه، وحرضوا عليه الأمير (محمد بن الحكم)، لأنه أراد أن يعلم الناس فقه الشافعي، ولولا رجاحة عقل الأمير وبعد نظره لأوذي بقي من جراء سياسة الإغـراء والإيعاز[3].

ومحصلة القول: فإن بقي بن مخلد من وفر الوسائل وهيأ الأسباب لإيجاد موطأ قدم المذهب الشافعي في البلاد الأندلسية كخطوة أولية لمحاولة نشره، وإن لم يحقق هدفه بالكامل فإنه غرس بذور الشافعية من خلال طلبته.

فقد تخرج على يدي بقي بن مخلد، ثُلةٌ من طلبة العلم، ترسموا منهجه في دراسة الفقه ونزعوا فيه إلى المذهب الشافعي، ومنهم هارون بن نصر القرطبي (ت 302هـ/ 914م)، الذي صحب بقي نحو 14 عاما وأكثر من الرواية عنه، ومال إلى دراسة كتب الشافعي وتفقه فيها[4]، ومنهم أسلم بن عبد العزيز (ت319هـ/931م)، الذي ولي قضاء الجماعة مرتين، وبعد تتلمذه على بقي بن مخلد، عقد رحلة علمية إلى المشرق فلقي هناك أصحاب الشافعي كالمزني والربيع بن سليمان، ونتيجة لذلك كان من الطبيعي حيال عودته إلى الأندلس أن يميل إلى فقه الشافعي[5]، ومن طلبته أيضا حسن بن سعد بن إدريس الكتامي (ت332هـ/943م)، وهو من أهل قرطبة، سمع من بقي ثم شد الرحال إلى المشرق لاستكمال تحصيله العلمي وبعد أن قفل راجعا إلى الأندلس، بدت عليه نزعة الاجتهاد فكان تاركا للتقليد ويميل إلى قول محمد بن إدريس الشافعي، ولسبب احتكار المذهب المالكي لمؤسسات الشورى والإفتاء آثر الاعتكاف في بيته متصدرا للتدريس[6].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص93، الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص116، أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص83.

(2) ابن علي: ابن حزم وظاهرة التجديد، ص32.

(3) جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص323، أبو سعد: نفس المرجع، ص83-84، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص58.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص423.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص89، الضبي: بغية الملتمس، ص204-205، ابن علي: المرجع السابق، ص32، الخشني: المصدر السابق، ص43-44.

(6) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص110.

ومن أشهر فقهاء الشافعية في الأندلس غير ابن سيار وبقي وطلبته نذكر:

- يحي بن عبد العزيز المعروف بابن الخراز (ت295هـ/907م): من أهل قرطبة، دان بالمذهب الشافعي بفضل دراسته عن أعلامه بمصر من أمثال المزني والربيع بن سليمان، ولما قفل راجعا إلى بلاده الأندلس تصدر لتدريس الفقه الشافعي، حيث سمع منه الطلبة مختصر المزني وكذلك كان يعتمد على رسالة الشافعي فكان ظاهرا عليه الجنوح إلى المذهب الشافعي[1].
- وهذا مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي (لا يوجد تاريخ وفاته)، الذي ينتسب إلى قرطبة موطنا، قد رحل إلى المشرق (سنة 259هـ/872م)، فلقي شيوخا من أهل الحديث والفقه، تلقى عنهم العلم، كان منهم تلامذة الإمام الشافعي المصريين وهم المزني والربيع بن سليمان، لذا يعتقد أخذه عنهما أصول المذهب وكتبه الفقهية، وممن أخذ منهما الفقه أيضا الأندلسي إبراهيم بن نصر الجهني (ت287هـ/900م)، القرطبي الأصل، وإن كان عالما بالحديث، بصيرا بعلله، فمن المحتمل نزوعه إلى المذهب الشافعي بحكم دراسته الفقهية عن أعلامه بمصر[2].

وأغلب الظن أن من كانت رحلته من الأندلسيين إلى بلاد الشام لأغراض علمية فقهية أو حديثية قد تأثر بالمذهب الشافعي على اعتبار أن الشاميين، دان معظمهم به، وعليه فإن هذه الحالة تنسحب على أمثال زكرياء بن يحي الثقفي (ت276هـ/889م)، الذي رحل إلى المشرق فسمع بالشام من علمائها[3]، ونذكر منهم أيضا حسن بن عبد ا الزبيدي، من أهل اشبيلية، وروى عن علماء قرطبة وأهل مدينته ولقي في رحلته العلمية الجارودي وروى عنه بعض كتب الشافعي، ولقي الجرجاني - كاتب علي بن عبد العزيز - وأخذ عنه الشرح (ت318هـ/930م)[4].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص436-437، طاهر بن علي: ابن حزم، ص32.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص12.

(3) نفسه، ص149.

(4) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص71، لم يكن من أهل العلم بالمذهب الشافعي، لقي بمكة عبد ا بن علي بن الجارود وسمع من محمد بن حميد الجرجاني كاتب علي بن عبد العزيز وهو من فقهاء الشافعية، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص96، الضبي: بغية الملتمس، ص225.

وقد وقفنا في المصادر الأندلسية والمشرقية أيضا على نخبة لا يستهان بها من فقهاء المذهب الشافعي، الذين يتأخرون عن فترة البحث قليلا ويصنفون في عصر الخلافة الأموية، جاز لنا أن نقحمهم في دراستنا، لكونهم قضوا شبابهم في عصر الإمارة الأموية المعنية بالبحث، وتتلمذهم على علماء هذه الفترة، وفيما يلي نسوق أمثلة عنهم:

- محمد بن الوليد (ت309هـ/921م)، القرطبي، طلب العلم بالأندلس على العتبي، ثم شد الرحال إلى المشرق فدرس الفقه الشافعي بمصر على المزني والربيع بن سليمان، وكانت محصلة دراسته أن كان حافظا للفقه وعالما بالشروط وتولى المشاورة في الأحكام، ونظرا لنزوعه إلى الشافعية اتهم من قبل خصومه المالكية بالوضع في الأحاديـث والكذب[1].
- خلف بن عبد ا بن مخارق الخولاني (ت أوائل ق 4هـ/10م): الجزيري الأصل والقرطبي الموطن، قد أخذ الفقه الشافعي عن إبنة الإمام الشافعي بمصر[2].
- أحمد بن بشر بن محمد التجيبي (ت327هـ/938م)، من أهل قرطبة، سمع الحديث من ابن وضاح والفقه من الخشني وغيره، ثبت عنه أن كان يذهب في فتياه إلى مذهب الشافعي، وكان ذا نزعة عقلانية يميل إلى النظر والحجة، وقد أهلته معرفته الفقهية إلى تولي الشورى في الأحكام[3]، وربما أفتى بالمذهب الشافعي أو بمذهب مالك، وقد أثنى عليه شيوخ المالكية بالأندلس[4]، فلم يبادروا كلهم إلى استعداء أتباع هذا المذهب.
- أبو القاسم عبيد ا بن عمر بن أحمد بن محمد بن جعفر القيسي (ت360هـ/970م): تلقى مذهب الشافعي عن شيوخ الشافعية ببغداد، كما أخذ فقه مالك عن البغداديين أيضا، قال ابن الفرضي عنه: "كان فقيها على مذهب الشافعي، عالما بالأصول والفتوى، حسن القياس والنظر"[5].
- وكان منهم على عهد الحكم المستنصر (350-366هـ/961-976م)، أحمد بن عبد الوهاب بن يونس المعروف بابن صلى ا (ت399هـ/1008م)، من أهل قرطبة، كان حافظا للفقه عالما بالاختلاف، بصيرا بالحجاج، أي ضليعا في الاستشهاد النصي والعقلاني

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص318.

(2) نفس المصدر، ص116.

(3) نفسه، ص37.

(4) أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص85.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص254-255، أبو سعد: نفس المرجع، ص85.

(الرأي)، وبالتالي عرف عنه الجنوح إلى مذهب الشافعي، وهو إلى ذلك نسب إلى مذهب الاعتزال، وكان له حظ وافر من العربية وعلومها[1].

ويلفت نظرنا الباحث المقتدر طاهر بن علي إلى أن انتشار المذهب الشافعي بالأندلس، لم تحصل له المكنة على أهل البلاد فحسب بفعل رحلاتهم إلى الشام ومصر، وإنما ألقى بظلاله الوارفة إلى الغرب الإسلامي بفضل وفود وقدوم فقهاء شافعيين مشارقة[2] من الشام والعراق ومصر، نذكر منهم محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أبي بردة البغدادي (ت 373هـ/983م)، وصفه ابن الفرضي بالنزوع إلى الاجتهاد فقال عنه: "وكان من أعلم الناس بمذهب الشافعي، وأحسنهم قياما به"، أي دفاعا عنه، ولم يصل إلى الأندلس أفهم منه بالمذهب، ولم تكن له كتب، ولكن هذا لا يعني أنه لم يقتنيها أو يمتلكها، كما لا تدل على أنه لم يؤلف، فقد ذكر عن نفسه بأنه ضاعت له كتب مع مال كبير في بلاد المغرب، ورغم ظفره بحظوة رسمية، إذ لما قفل راجعا من رحلته إلى بلاد الأندلس سنة 361هـ/ 971م، قربه الأمير المستنصر وأمر بإجراء النزل عليه، إلا أن نهايته لم تكن سعيدة، إذ سرعان ما أجلي من البلاد على يد الأمير هشام المؤيد لاتهامه بالاعتزال وليس من المستبعد أن يكون ذلك بتحريض من بعض فقهاء المالكية المناهضين لهذا الفكر، فلاذ بتيهرت عند بنت له (سنة 372هـ/982م)[3].

وتستميلنا ظاهرة مذهبية لافتة، كنا قد رأينا نظيرا لها بالمغرب الأغلبي، وهي قيام بعض فقهاء المالكية بالإشراف على تدريس المذهب الشافعي دون أن يدينوا به، على غرار الفقيه عبد ا بن إبراهيم ابن محمد الأصيلي (ت392هـ/1001م)، الذي ألم بالمذهب حيال رحلته إلى بغداد، وجمع كتابا في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة، سماه "الدلائل على أمهات في المسائل"[4]، مما يمكن تصنيفه ضمن الدراسات الفقهية المقارنة.

وخارج نطاق فترة البحث، فإن موضوع دراستنا كما أسلفنا الذكر - له نتوءات زمنية تمتد به إلى عصر الخلافة الأموية - الذي شهد فيه المذهب الشافعي تشجيعا رسميا

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص47، طاهر بن علي: ابن حزم، ص32، أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص76.

(2) طاهر بن علي: نفس المرجع، نفس المكان.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق2، ص114، يذكر المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا بأنه قد تألب عليه الفقهاء (المالكية)، بسبب آرائه الاعتزالية، تاريخ الفكر الأندلسي، ص436.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص205-206، طاهر بن علي: نفس المرجع، ص33.

زاد من تمكينه، فقد وجد من الأمير محمد بن عبد الرحمن الناصـر (238 – 273هـ/ 852 – 886م)، معاضدة ومناصرة، فقد كان فقيها شافعيا، كما أورد ذلك ابن الأبار في تكملته[1]، وكان من الدعاة النشطاء للمذهب[2]، وهذا مؤشر على أن الأندلس عموما قد شهدت حركة مذهبية شافعية حثيثة، حيث تصدر الكثير من الفقهاء الشافعيين لتدريس المذهب على عهد الحكم المستنصر[3]، الذي وفر الأجواء السياسية المناسبة لانتشاره من خلال استقطاب الشافعيين من أهل الأندلس إلى وظائف الدولة الإدارية فضلا عن استيعابهم في الحركة العلمية وإشراكهم في مسارها وإدماجهم في مؤسساتها.

ولا يفوتنا في هذا المقام سوى استكمال ذكر بقية فقهاء الشافعية، وإن تأخروا زمنيا عن فترة البحث، للدلالة على قوة التيار المذهبي الشافعي وزخمه العلمي والسياسي الذي يكاد يقترب من مكانة المذهب المالكي، ويخوض معه غمار المنافسة على أشدها، ومن هؤلاء الذين قادوا هذا الحراك الفقهي، يوسف بن محمد بن سليمان الهمداني (ت383هـ/ 993م)، من أهل شذونة، تلقى العلم بالأندلس ثم انصرف إلى المشرق للاستزادة منه، وكان من نتائج هذه الرحلة أن تفقه على المذهب الشافعي وعكف على كتابة مؤلفات الإمام الشافعي بخط يده، ومنها كتاب الشافعي الكبير، وصلت بعض نسخه إلى المستنصر با ، الذي قلده منصب القضاء على مدينة قلسانة[4].

ويليه عبد السلام بن السمح بن نابل بن عبد ا بن يحيون الهواري (ت387هـ/ 997م)، أصله من مورو، له رحلة إلى المشرق، وتفقه بمصر على المذهب الشافعي، وقرأ القرآن وجوده، وقدم الأندلس وهو حافظ لمذهب الشافعي حسن القيام به[5].

10 – العلاقة بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي في مجال نشر المذهب الشافعي

لا نقصد بالعلاقة المذهبية الشافعية بين الطرفين على المستوى الرسمي، فليـس منطقيا أن يسود بينهما اتفاق بمرسوم سياسي على نشر مذهب الشافعي، وهذا طبعا يعود إلى التنافر السياسي بينهما، وكذلك لعدم وجود مصلحة مشتركة تستدعي تعاونهما في هذا الشّأن، وكذا غياب التجانس المذهبي الرسمي بينهما.

---

(1) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، مصر، 1955، ترجمة 1250.

(2) ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ط1، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، 2010، ص174.

(3) نفس المرجع، ص176.

(4) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص453-454، بالنثيا: الفكر الأندلسي، ص437.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص233-234، بالنثيا: نفس المرجع، ص437.

وإذا كان الارتباط المذهبي الشافعي منتفيا بينهما، فحري بنا أن نبحث عن ملامحه على الصعيد الشعبي، وبصورة أدق بين علماء الفقه المغاربة والأندلسيين.

ولسنا نبالغ إذا قلنا بأن هذا الموضوع يكتنفه الكثير من الغموض والالتباس، إذ لم يسعفنا الحظ في الوقوف على معلومات ضافية تشفي غليل الباحث.وهذا طبيعي إذا علمنا بأن البيئتين المغربية والأندلسية لم تكونا مركزين رئيسيين للمذهب الشافعي، حتى يحصل التأثير والتّأثر في نشره بين فقهاء المنطقتين بل ظلّتا تأويان أقليات مذهبية شافعية، نشأت بفعل التفاعل الديني والعلمي مع المشرق، وإن كانت الكتلة الشافعية الأندلسية أوفر عددا وأقوى تواجدا من نظيرتها المغربية.

ومع هذه العلاقة الباهتة، فإننا استطعنا رصد نماذج ولو قليلة تدل على وجود مقاربة مذهبية شافعية بينهما، فهذا يحي بن عبد العزيز، المعروف بإبن الخراز، الفقيه الشافعي القرطبي، قد سمع منه علماء القيروان المستخرجة في الفقه المالكي لصاحبها العتبي، وكان من تلاميذه، أبو العرب محمد بن أحمد التميمي، وذلك في العصر الأغلبي، على اعتبار أنه قد توفي سنة 295هـ/907م[1]، ولكن ميله في فقهه إلى المذهب الشافعي يجعلنا نسلم بتلقي أهل المغرب عنه بعض الآراء الفقهية الشافعية بالقيروان أثناء قيامه بالتدريس فيها أو حيال الاتصال به في حلق العلم ولو في مقام النقض والنقد للمذهب المقصود.

كما أن الفقيه والمحدث بقي بن مخلد، الناشر الرئيسي للمذهب الشافعي بالأندلس والذي يعد من كبار الفقهاء الشافعيين بها[2]، كان على صلة بعلماء القيروان في العهد الأغلبي، فقد سمع من الإمام سحنون، ودرس أيضا عن عون بن يوسف الخزاعي[3] وكلاهما مالكيان، وهذا الاتصال العلمي الفقهي يكون قد استفرغ جعبة ابن مخلد بالآراء التي يحملها عن المذهب الشافعي فتلاقحت الأفكار عن طريق المناقشة أو المناظرة، حتى وإن لم تذكر المصادر ذلك بصراحة، خصوصا وأنه من المستقدمين لكتاب الفقه المنسوب لمحمد بن إدريس الشافعي، وهذا عبد الملك بن العاصي السعدي القرطبي، قد سمـع بالقيروان من أبي عبد ا محمد بن علي البجلي، الذي كان يغلب عليه مذهب الشافعي وتلميذه المزني[4] لا شك أنه استفاد من العالم القيرواني في المذهب الشافعي.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص185.

(2) آنخل جنثثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص433.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق1، ص91-92.

(4) نفس المصدر، ص223، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص255، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص213.

أما تلميذه القرطبي (أي تلميذ بقي بن مخلد) المدعو حسن بن سعد الكتامي الذي كان معاصرا للأغالبة على اعتبار أنه ولد سنة (248هـ/862م)، والذي كان يميل إلى قول محمد بن إدريس الشافعي[1]، فإن أصوله البربرية الكتامية[2] تحمله على القيام بزيارات إلى أحوازها الواقعة شرق المغرب الأدنى والتابعة للدولة الأغلبية، وبالتالي يحتمل عرضه لأفكاره المذهبية الشافعية في أوساطها واستيعابها من طرف سكان المنطقة سواء الطلبة أو الأساتذة العلماء.

وهذا ابن أبي بردة الشافعي البغدادي، قبل أن يطأ بلاد الأندلس، مر بالمغرب وقد ضاعت منه كتب كثيرة ومعها مال كبير[3]، تكون من ضمنها مؤلفات فقهية شافعية، استفاد منها المغاربة بعد مطالعتها، وحتى لما استقر بالأندلس، لم يمكث بها طويلاً بعد اتهامه بانتحال الاعتزال، فاتخذ تيهرت موئلاً بعد لجوئه السياسي وكانت هذه المدينة منفتحة مذهبيا وثقافيا على القيروان رغم الاختلاف السياسي والمذهبي بينهما.

وهناك فقيهان مالكيان من أصول أندلسية قد حلاّ بالقيروان، وحصلت لهما شهرة علمية، سبق ذكرهما فيما تقدم من البحث، عندما كنا بصدد الحديث عن العلاقة المذهبية المالكية بين المغرب والأندلس، نسوق أخبارهما في معرض كلامنا هذا، عن مقام مختلف لهما، يتعلّق بتأليفهما لكتابين في الرد على الإمام الشافعي، أولهما أبو عمر يوسف بن يحي المغامي (ت288هـ/900م) بالقيروان، ذكر عنه الشيرازي بأنه كان شديدا في نقده للإمام الشافعي، حيث وضع في الرد عليه كتابا يتألف من عشرة أجزاء[4].

أما الفقيه الثاني، الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن، فهو يحي بن عمر، المتوفى بالقيروان سنة (289هـ/901م)، قد صنف هو الآخر كتابا يرد فيه على الإمام الشافعي[5].

ولا نظن بهما مؤلفين لكتب يناقضون فيها آراء الشافعي المذهبية دون أن يكون لهما إطلاع واسع عل كتبه الفقهية وعلى رأسها كتاب الأم، وهذا يعني إثراؤهما للفكر المذهبي الشافعي بالقيروان مناقشة ودراسة، فلم يقدما على هذا العمل العلمي لولا فشو هذا المذهب

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق1، ص110.

(2) قبيلة كتامة هي من بطون الأمازيغ الكبرى تنتمي جغرافيا إلى شرق الجزائر وتمتد فروعها من عنابة إلى بجاية وقسنطينة وسطيف.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ق2، ص114.

(4) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص163، أنظر أيضا: ابن فرحون، الديباج، ص300.

(5) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص135، أنظر كذلك: عياض: التراجم، ص263.

بالمغرب الأدنى، وحصول التبادل الفقهي المالكي - الشافعي أثناء طرح المسائل والنوازل الفقهية للنقاش ثم الرد عليها من قبلهما، ثم إن تداول كتابيهما وإثارة أفكارهما قد ساهم في الترويج للمذهب بطريقة غير مباشرة أو بالأحرى تعريفه للطلبة والعلماء على السواء.

وخصوصا أن المغاربة بدورهم، لم يتورعوا عن تأليف الكتب الفقهية التي تحمل في طياتها ردودا على آراء الشافعي، فقد أورد القاضي عياض بأن محمد بن سحنون - الفقيه المالكي الأغلبي - قد ألّف كتابا يرد فيه على الشافعي[1]، ومن جهته وضع القاضي المالكي عبد ا بن طالب كتبا يرد فيها على الشافعي أيضا[2]، كما دون الفقيه المالكي ثم الشافعي سعيد بن الحداد (ت302هـ/914م) ردا فقهيا على الإمام في كتاب بعث به إلى تلميذه بمصر، المعروف بالمزني[3].

ويبدو أن الفقيه القيرواني أبو بكر بن اللباد (ت333هـ/945م)، قد تأثر بأستاذه الأندلسي، يحي بن عمر في نقده للإمام الشافعي، فوضع كتابا، حمل نفس العنوان "كتاب الرد على الشافعي"[4]، كما تضمن نفس المنهج، وكلاهما وصلانا منشورين ومطبوعين.

وقد قام الدكتور محمد أبو الأجفان بنشر دراسة نقدية قيمة لكتاب يحي بن عمر، الموسوم بـ: الحجة في الرد على الإمام الشافعي[5]، الذي لم يبق منه إلا 11 ورقة، تندرج ضمن الجزء 12 من الكتاب، الذي يشتمل على ستة أبواب، تتمحور عموما حول فقه النساء[6].

ويتلخص منهج يحي بن عمر في الرد على الشافعي في عرض آرائه الفقهية، مستمدا إياها من مصدرين اثنين هما: ما حدثه به محمد بن عبد الحكم عن محمد بن إدريس الشافعي، وما ورد في مختصر المزني لكتاب الأم، ثم يتعقبها بالمناقشة ويرد عليها بالاستشهاد من أدلّة المذهب المالكي[7].

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص173.

(2) الخشني: المصدر السابق، ص198.

(3) عياض: نفس المصدر، ص540.

(4) أبو بكر محمد بن اللباد القيرواني: كتاب الرد على الشافعي، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، ط1، دار العرب للطباعة، تونس، 1986.

(5) محمد أبو الأجفان: يحي بن عمر من خلال كتابه "الحجة في الرد على الإمام الشافعي"، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 29، المنظمة العربية للتربية والثقافة (إسيسكو)، 1985.

(6) يحي بن عمر الأندلسي: الجزء الثاني عشر من كتاب الحجة في الرد على الإمام الشافعي، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 242، ملف 16.

(7) أبو الأجفان: المرجع السابق، صفحات 734-739-742.

أما كتاب الرد على الشافعي، لصاحبه أبو بكر محمد بن اللباد، فقد أخرجه إلى النور الدكتور عبد المجيد بن حمدة بعد تحقيقه سنة 1986[1]، ويتجلى منهج ابن اللباد في الرد على الشافعي في اعتماده الرواية المسندة إلى النصوص الحديثية، والدقة في عرض رأي الشافعي، وتحليله بما يدلّ على أن المؤلف ملم ومحيط بالفقه الشافعي، وقد أثبت الأستاذ المحقق، المسائل التي عرضها ابن اللباد بالرجوع إلى مظان الفقه الشافعي وعلى رأسها "كتاب الأم"[2].

ومن باب الموضوعية فلم يخلو الردان من النبرة المذهبية المتعصبة، التي تتهم الإمام الشافعي بمخالفة الكتاب والسنة والغلو في الدين، إلا أن الروح العلمية قد طغت على تأليفهما وليس أدل على ذلك من الاستشهاد بحجج الشافعي ثم الرد عليها من خلال الأدلة الفقهية المالكية أو الاستدلال من القرآن والأحاديث النبوية الشريفة أو الآثار، والأقوال الأخرى، فقد ساهم هذان الردان بشكل بين في إثراء الفقه المقارن في تاريخ التشريع الإسلامي، وعليه يمكن إسقاط نفس الحكم على بقية الردود المالكية التي ألفها الفقهاء المغاربة على الشافعي، والتي تعتبر إلى الآن في عداد المفقودات وأقصد لسعيد بن حداد ومحمد بن سحنون وعبد ا بن طالب.

وهدفنا من هذه الدراسة النموذجية للردود المالكية المغربية والأندلسية على الشافعي، إنما هو إثبات انتشار المذهب الشافعي بالمغرب والأندلس على السواء وقيام التفاعل الديني بينهما رغم الحواجز السياسية.

ولكننا من جهة أخرى لا يجب المغالاة في هذا التقارب والتعاون المذهبي في نشر فقه الشافعي فهي نماذج مصغرة، ونمطية، كما عبرنا سابقًا عن هذه الظاهرة وقدمنا مبرراتها.

وبالمقابل لا ننكر وجود عدة قواسم مشتركة في نهوضهما بدور نشر المذهـب الشافعي في بيئاتهما، والتي يمكن تصنيفها في خانة "أوجه التشابه" في الأساليب والوسائل المعتمدة من طرفهما، ولعل أبرزها وأجلاها للعيان، الرحلات العلمية والمذهبية التي قام بها طلبة وعلماء المغرب والأندلس إلى المشرق، والتي أفضت بهما إلى التعرف والإطلاع على الفقه الشافعي، حيث لوحظ أخذهما لتعاليم ومبادئ المذهب من أعلامه بالشام والعراق

(1) أبو بكر محمد بن اللباد القيرواني: كتاب الرد على الشافعي، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، ط1، دار العرب للطباعة، تونس، 1986.

(2) انظر حواشي التحقيق لكتاب الرد على الشافعي، صفحات 47-50-51-68-71-74-75-88-90-96-98-99.

وبشكل خاص بمصر التي استقر بها الإمام الشافعي وبلور فيها مذهبه وكثر تلاميذه من أمثال المزني والربيع بن سليمان الجيزي، فقد سجلنا بوضوح مدى كثرة من تتلمذ عليهما من أهل المغرب والأندلس وبالمقابل قَل من أخذ المذهب من الشام والعراق وذلك لقلة عدد تلاميذ الشافعي بهما وكذلك قلة أتباعه هناك.

وقد أشفعوا هذه الرحلات بنقل الكتب الشافعية إلى أوطانهم سواء تلك المنسوبة للإمام الشافعي أو التي ألفها تلاميذه في مصر بوجه خاص، ولاشك أن عامل الرحلة ونقل الكتب قد كان لهما دور بارز في نشر المذهب، كما أوضح ذلك الخشني في طبقاته[1].

ولا ننسى ما قام به المغاربة والأندلسيون الشافعيون أو الذين مالوا إلى مذهبه من نشاط علمي حثيث بعد عودتهما من رحلة الدراسة، والذي تمثل في الاعتكاف على التدريس أو الخوض في المناظرات المذهبية أو الشروع في تأليف الكتب للرد على الفقهاء المالكية أو لإثراء المذهب الشافعي والتعريف بفقهه.

كما أن شغلهم للوظائف الإدارية الهامة كالقضاء والشورى والفتيا، قد ساهم فـي اتخاذ الفقه الشافعي كمرجعية قانونية بهدف تسوية القضايا الجنائية والاجتماعيـة والاقتصادية والتصدي بالإجابات الشرعية على النوازل والمسائل المطروحة في المجتمع المغربي والأندلسي، بالتوازي مع المرجعية المالكية الرسمية المتمثلة في منظوماتهـا ومدوناتها الفقهية.

وفي خضم هذه الرحلات المغربية والأندلسية نلاحظ سكوت المصادر المحليـة والمشرقية عن اتصال طلبة المغرب والأندلس بالإمام الشافعي والدراسة عنه، في العراق أو في مصر بشكل خاص، رغم ما تمثله من منطقة عبور بين الغرب الإسلامي والمشرق، حتى اعتبرت بقربها الجغرافي من بلاد المغرب إحدى عوامل انتشار المذهب الشافعي فيها، بفضل تلك الأعداد الهائلة من المهاجرين المغاربة الذين يمرون عبرها في طريقهم إلى الحجاز بغرض أداء مناسك الحج أو الانتقال إلى أقاليم المشرق الأخرى كالعراق والشام وبلاد فارس لأهداف علمية وتجارية، فلماذا حدثتنا المصادر عن علاقاتهم الدراسية مع تلاميذ الإمام الشافعي في كل هذه المناطق وسكتت عن ذكر تتلمذ ولو بعضهم عن شيخ المذهب نفسه، هل كانوا قلة منعزلة لم تشكل ظاهرة تستحق التنويه لدى المؤرخين أو الرحالة والجغرافيين في كتبهم؟ أم أن المذهب لم ترتسم معالمه إلاّ بعد وفـاة الإمـام أو أن الاتصال العلمي به لم يحصل أصلاً وهو أمر مستبعد.

(1) أشار إلى دخول ديوان الإمام الشافعي في الفقه إلى إفريقية، طبقات علماء إفريقية، ص150.

وبقدر ما أثبتنا بعض ملامح التشابه في عملية نشر المذهب الشافعي في الغرب الإسلامي، لدى المغاربة والأندلسيين، فإن هناك بعض مظاهر الاختلاف بينهما، فمن الملاحظ أن عدد الشافعيين بالأندلس أوفر بكثير عن نظرائهم بالمغرب، وهو أمر بائن من استقرائنا للمصادر، رغم القرب الجغرافي بين المغرب ومصر، مركز الشافعية، وتفسيرنا لهذه المفارقة، أن الأصول الشامية لأغلب سكان الأندلس، قد جعلت الكثير منهم يميل إلى اعتناق مذهب أهل الشام دونما حاجة منهم إلى القيام بالرحلة إلى مصر أو الشام أو العراق طالما أن المرجعيات الفقهية الشافعية متاحة بالأندلس سواء التي نقلها الفقهاء الشافعيون أو التي كانت بحوزة بعض الفقهاء المالكيين، كما أن آراء الإمام الشافعي في الفقه نجدها مكنونة في المدونات الفقهية المالكية استشهادا بها أو ردا عليها، كل ذلك سهل لدى عامة الأندلس الشاميين الإطلاع على مصادر المذهب الشافعي، ويبقى هذا الطرح نسبيا لعدم كون الانتماء القومي والشعوبي معيارا مطلقًا في تحديد الاختيارات المذهبية وإن ألمح إليها بعض الباحثين، أي إلى دور النزعة القومية في ذلك، وسبق أن ناقشنا هذه المسألة بصدد حديثنا عن المذهب الحنفي والمالكي.

ويمكن تفسير التفوق العددي لشافعية الأندلس عل حساب شافعية المغرب بالعامل السياسي، فمن أسباب قلة فقهائهم بالدولة الأغلبية عدم توفر السند السياسي لكون الأغالبة لم يجعلوا منه مذهبا رسميا أو أقدموا على اعتناقه أو شجعوا انتشاره في مملكتهم، وعلى النقيض من ذلك وجدنا العديد من الأمراء الأمويين بالأندلس، قد تسامح مع دخول المذهب الشافعي إلى بلادهم، بل وقرب بعضهم فقهاء الشافعية الأندلسيين أو الوافدين من العراق والشام من دعاته، إلى بلاطهم وبوؤهم المناصب الإدارية المرموقة في القضاء والشورى والفتيا، بل إننا أشرنا فيما سبق من البحث إلى اعتناق ثلة من أمرائهم لهذا المذهب.

ويمكن الاستدلال على كلامنا هذا بعدة روايات تاريخية، وردت في المصـادر والمراجع، بلورها المستشرق ليفي بروفنسال في الحكم الذي استنبطه منها بقوله: "فقد تأصلت جذور المذهب الشافعي وامتدت عميقة في اسبانيا منذ حكم الأمير محمد الأول (238-273هـ/852-886م)، والشاهد على ذلك ما يرويه ابن الفرضي في تاريخه عن علماء الأندلس وابن حزم في رسالته عن فضائلهم، ويظهر أن هذا العاهل كان أول أمير من الأسرة الأموية الحاكمة يتسامح إن لم نقل يشجع على نشره، رغم تحذيرات وتدخلات فقهاء المذهب المالكي، ضد المحاولات التي تستهدف توسيع آفاق الحياة المذهبية (الفقهية)

في نطاق الاتجاه السنّي"[1]، فتسامح الأمير محمد كان عاملاً مساعدا وظرفًا مواتيا لدخول كتب الاختلاف التي احتضنت فقه الشافعي، ولاسيما بعد أن بدت أصوله واضحة على إثر كتابة الإمام الشافعي لرسالته الشهيرة وكتابه الأم فقد مد الأمير محمد ظل رعايته على الفقيه الشافعي قاسم بن محمد بن سيار، وعهد إليه بتحرير وثائقه وشروطه فقد ظلّ في هذا المنصب إلى وفاته سنة (276هـ/890 – 891م)[2].

بل كان الأمير عبد ا بن عبد الرحمان الناصر يميل إلى آراء الشافعي، وكان كثير الاحتكاك بالعلماء وهو أحد النجباء من أبناء الخلفاء، وقد وصفه ابن الأبار بأنه كان فقيها شافعيا، وله بصر بالتاريخ واللغة وآدابها ووضع التآليف في ذلك[3]، إلاّ أنه قتل سنة (339هـ/950م)، على يد أبيه عبد الرحمان الناصر (300 – 350هـ/912 – 961م)، بفعل وشاية تتهمه بالتآمر على الحكم، بسبب مبايعة الناصر لابنه الحكم وليا لعهده دون عبد ا ، وكان لذلك أثر سيء على المذهب الشافعي في الأندلس، إذ توقف نشاطه حتى أيام الحكم المستنصر[4].

وكما أوردنا سابقًا، فإن الحكم المستنصر قد احتفى بالوافدين على بلاطه من مشاهير علماء المشرق، ممن رغب في الاستظلال برعاية هذا الأمير للعلم وأهله، وقد شمل هذا الاحتفاء شيوخ المذهب الشافعي أمثال أحمد بن أبي بردة البغدادي، الذي وفد على الأندلس سنة (361هـ/971م)، وأحمد بن عبد الوهاب بن يونس المعروف بابن صلّى ا ، من أهل قرطبة (ت399هـ/1008م)، ويوسف بن محمد بن سليمان الهمداني، من أهل شذونة (ت383هـ/993م)، الذي عاصر الحكم، وكذلك المستنصر با ، الذي استفاد من قراءة كتاب الشافعي الكبير المخطوط بيد ابن سليمان[5].

ومن الواضح فإن هذا العامل السياسي المتباين بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي، والمتمثل في تشجيع الحكام الأندلسيين في عهدي الإمارة والخلافة على نشر المذهب الشافعي وتبنيه، قد كان علامة فارقة بينهما في تحديد التفوق العددي في أتباع الشافعية الذي يبدو مرتفعا في الأندلس عنه في بلاد المغرب الإسلامي.

---

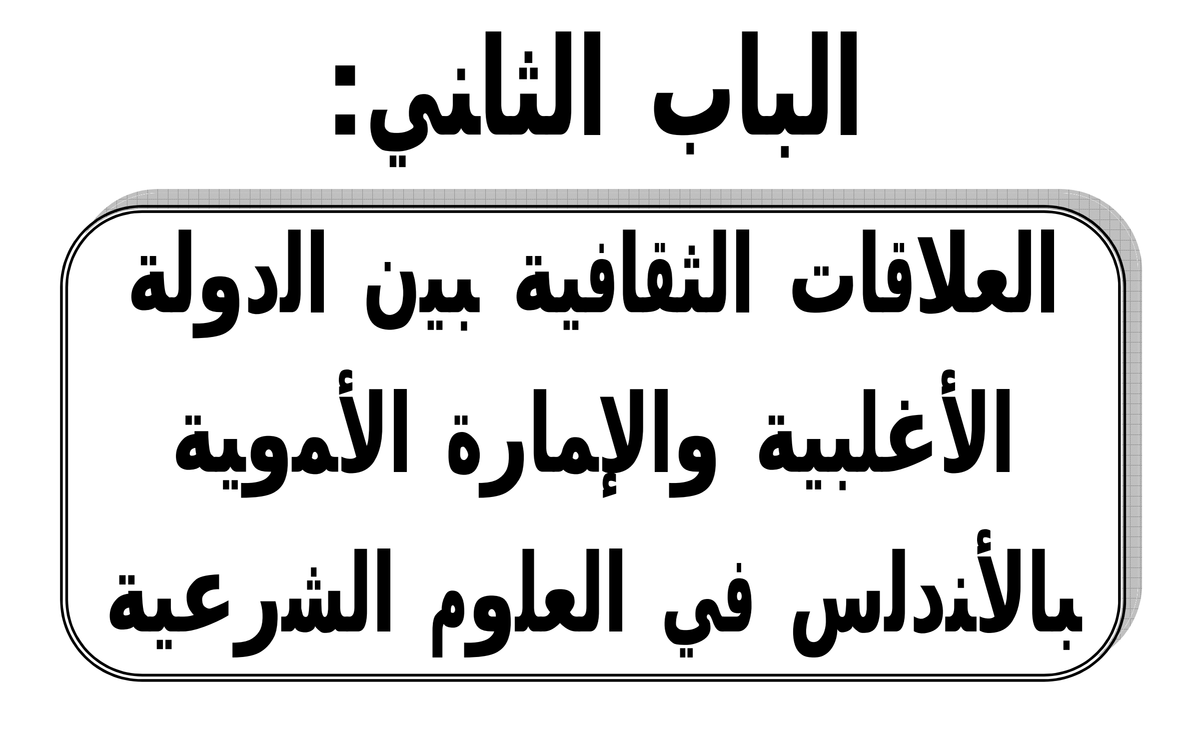
(1) ليفي برفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ص174.

(2) طاهر بن علي: ابن حزم وظاهرة التجديد، ص31، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص431.

(3) ابن الأبار: التكملة، رقم 1250، انظر أيضا لابن الأبار، الحلة السيراء، ص105، السبكي: طبقات الشافعية، ج1، ص230، ابن خلدون: العبر، ج4، ص143.

(4) بالنثيا: المرجع السابق، ص434-435.

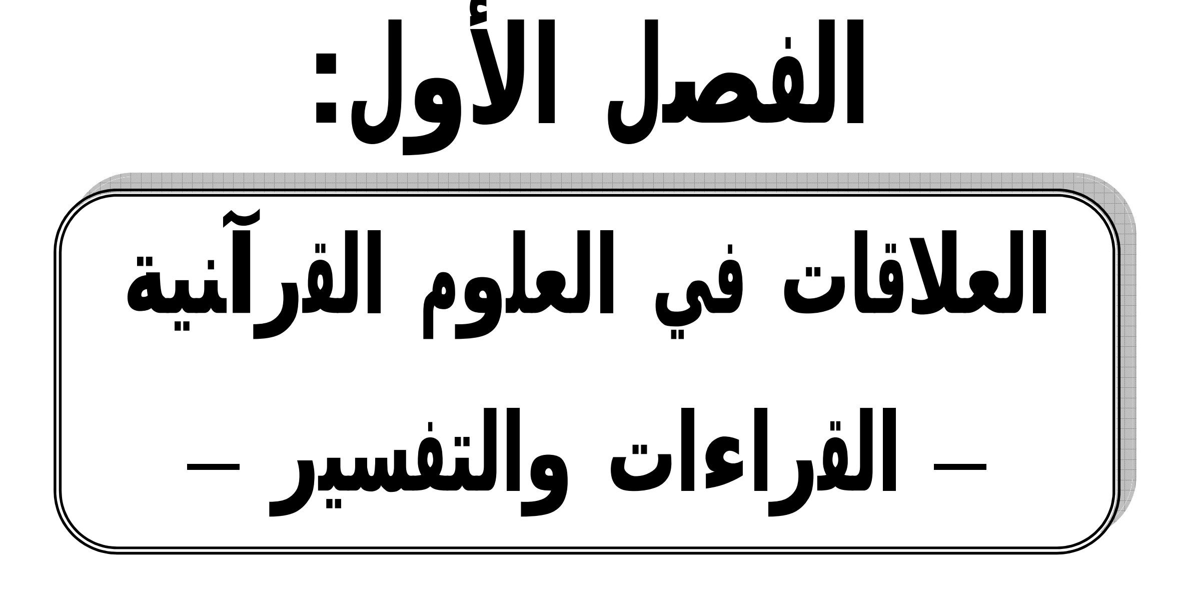
(5) نفس المرجع، ص435-436-437، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 49-453-454.



الباب الثاني:

العلاقات الثقافية بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس في العلوم الشرعية

الفصل الأول:



العلاقات في العلوم القرآنية

– القراءات والتفسير –

1 – تاريخ تدوين القرآن الكريم

تدرجت عملية تدوين القرآن الكريم على ثلاث مراحل هامة، تمثلت المرحلة الأولى في كتابة الوحي على عهد النبي صلى ا عليه وسلم، ووقع في المرحلة الثانية، جمع الصحف القرآنية المتفرقة على عهد الخليفة أبي بكر الصديق – رضي ا عنه – أما المرحلة الثالثة والنهائية، فقد شهدت وضع القرآن في مصحف واحد في عهد الخليفة عثمان بن عفان، وتم ذلك في (سنة25هـ/645م)[1]، من خلال تأسيس لجنة تشكلت من أربعة صحابة أوكلت إليهم هذه المهمة وهم: زيد بن ثابت، وعبد ا بن الزبير، وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، اعتمادا على الصحف والوثائق القرآنية التي كانت بحوزة الصحابية حفصة ابنة عمر بن الخطاب – رضي ا عنهما – وبإيعاز من الصحابي حذيفة بن اليمان – رضي ا عنه - الذي أشار على سيدنا عثمان بضرورة النهوض بهذه المسؤولية الجسيمة[2].

هذا وذكرت المصادر محاولات أخرى لجمع القرآن الكريم، ساهم فيها بعض الصحابة، فتحدثت – بهذا الشأن – عن مصحف عبد ا بن مسعود ومصحف أبي بن كعب ومصحف علي بن أبي طالب – رضي ا عنهم – وهم كتاب الوحي على عهد النبي (صلى ا عليه وسلم)[3].

وكانت خلاصة ومحصلة عمل لجنة جمع القرآن العثمانية، كتابة "ستة" مصاحف على الأرجح عند علماء القرآن الكريم وهي: المكي والشامي والبصري والكوفي والمدني العام والمدني الخاص الذي حبسه عثمان بن عفان لنفسه والمسمى بالمصحف الإمام[4].

---

(1) انظر تفاصيل هذه العملية في دراستنا: الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية فـي الإمـارة الأغلبيـة، ص248 وما بعدها، ابن النديم: الفهرست، ص138-139، صبحي صالح: مباحث في علوم القرآن، ط14، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1982، ص83، Soualah Mohamed : L’Islam et l’évolution de la culture arabe, 4ème édition, imprimeries la Typo-Lithro et Jules Carbonal, Alger, 1953, p32.

(2) ابن النديم: المصدر السابق، ص122-123، Soualah, op.cit, p32.

(3) ابن النديم: نفس المصدر، صفحات 132، 133، 139، اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص135، Soualah, op.cit, p32.

(4) انظر الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، دار الفكر، لبنان، د. ت، ج1، ص403، انظر أيضا: جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، د. ط، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1988، ج1، ص167-172، هناك معلومات أخرى تفيد في كتابة مصاحف أخرى أرسلت إلى أمصار مختلفة منها اليمن والبحرين ومصر والجزيرة. اليعقوبي: المصدر السابق، ج2، ص196-197، السيوطي: المصدر السابق، ج1، ص172، انظر الدراسة المفصلة عن جمع القرآن الكريم على يد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان – رضي ا عنهما - ومصحفه الخاص: د. السيد عبد العزيز سالم و د. سحر عبد العزيز سالم: معالم التاريخ الإسلامي، د. ط، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، مصر، 2005، ص129 وما بعدها.

2 – دخول القرآن الكريم إلى بلاد المغرب والأندلس خلال القرنين 1-2هـ/7-8م

إن الحديث عن دخول القرآن الكريم إلى الغرب الإسلامي، مرتبط بظاهرة الفتوحات الإسلامية، التي امتدت جغرافيا إلى بلاد المغرب والأندلس، قبل انتهاء القرن 1هـ/7م، كما يرتبط أيضا – وبشكل متين - بسياسة انتشار الإسلام وما تلازم معه من نشر لكتابه الأكبر، القرآن العظيم وما انطوى عليه من أحكام وشرائع، مثلت المرجعية الدينية والقانونية للمجتمع المغربي، والبديل الحضاري الجديد الذي طوى عصور الوثنية والأحكام العرفية المحلية والقوانين العسكرية للمحتلين الرومان والوندال والبيزنطيين.

ومن الواضح أن القرآن الكريم قد دخل إلى بلاد المغرب محفوظا في الصدور في مطالع القرن 1هـ/7م، ثم دخلها مكتوبا في المصحف مع أواخره[1]، وأما بلاد الأندلس، فالراجح دخوله إليها مع سنة 92هـ/710م، تاريخ ابتداء الفتح الإسلامي بها وذلك مكنونا في ذاكرة التابعين ممن وطأها، لعدم ثبوت انتقال الصحابة إلى ربوعها، ثم تسرب إليها مدونا مع أوائل ق 2هـ/8م.

وبالتأكيد فقد تحمس المغاربة لتعلم القرآن وتعليمه لأبنائهم، بفضل الجهود المبذولة من طرف الفاتحين والولاة، ويحتمل أن يكون أهل الغرب الإسلامي قد حفظوا بعض آياته وسوره التي تلقوها شفاهة في بداية أمرهم، ثم ما لبثوا أن اهتموا بالقرآن الكريم كتابة ودراسة.

وأما بخصوص استثناء بلاد المغرب الإسلامي من شرف إبتعاث المصحف العثماني إليها، فإن أغلب المصادر ضربت صفحا عن ذكر هذا الخبر، ماعدا النص الذي أورده العبدري في رحلته، في سياق حديثه عن مدينة القيروان وزيارته للمكتبة العتيقة بمسجدها الجامع (سنة 688هـ/1289م)، حيث قال: "ودخلنا بيت الكتب، فأخرجت لنا مصاحف كثيرة بخط مشرقي... ورأيت بها مصفحا كاملا مضموما بين لوحين مجلدين، غير منقوط ولا مشكول وخطه مشرقي بين جِدا مليح، وطوله شبران ونصف في عرض شبر ونصف، وذكر أنه الذي بعثه عثمان – رضي ا عنه - إلى المغرب، وأنه بخط عبد ا بن عمر – رضي ا عنهما -، لكن حسب السيد عبد العزيز سالم فإنه المصحف الذي

(1) عبد السلام أحمد الكنوني: المدرسة القرآنية في المغرب من الفتح الإسلامي إلى ابن عطية، ط1، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1981، ج1، ص22 وما بعدها.

نقله الموحدون من قرطبة إلى المغرب سنة 552هـ/1157م، خشية ضياعه في الأندلس بسبب تعرض قرطبة للغارات النصرانية ورغبة منهم في الاحتفاظ به في خزائنهم بالمغرب[1].

وأشار إلى هذا المصحف النادر أيضا الوزير السراج نقلا عن العبدري[2]، ويبدو لي أنه من غير المستساغ التسليم بهذه الرواية التي انفردت بخبر إرسال سيدنا عثمان – رضي ا عنه - بنسخة من المصحف إلى أرض المغرب وذلك لعدة اعتبارات:

- عدم ورود هذه المعلومة لدى معظم المصادر المغربية والأندلسية، التي تناولت أخبار الفتح في الغرب الإسلامي ودخول الصحابة والتابعين باستفاضة.
- عدم وجود الصحابي عبد ا بن عمر – رضي ا عنه - كعضو في لجنة جمع القرآن العثمانية[3].
- انعدام الإشارة في المصادر المشرقية إلى وجود نسخة من المصحف العثماني، تم إرسالها إلى بلاد المغرب.
- عدم استكمال عملية الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، خلال فترة كتابة المصاحف العثمانية، التي تمتد بين سنتي (25-33هـ/645-653م). حسب بعض المراجع[4] ولا يعقل أن يرسل الخليفة بمصحف إلى مكان لم يستقر بعد ليسمح بوجود علماء يرجع إليهم عند قراءة القرآن وهو الأمر الذي لم يحدث إلا مع تأسيس عقبة بن نافع لمدينة القيروان بين (50-55هـ/670-674م).

وقد اقترن دخول القرآن الكريم إلى المغرب الإسلامي مع دخول الصحابة – رضي ا عنهم - كمجاهدين ودعاة لنشر الإسلام وخاصة ممن اعتنى بكتاب ا عـز وجل حفظا وكتابة وتفسيرا، كعبد ا بن عباس – حبر هذه الأمة وعالمها بالقرآن ومفسرها –

---

(1) محمد العبدري البلنسي: الرحلة المغربية، تحقيق أحمد بن جدو، د. ط، نشر مطبعة البعث بقسنطينة وكلية الآداب الجزائرية، د. ت، ص59، وانظر عن زيارة العبدري لمكتبة القيروان، محمد البهلي النيال، المكتبة العتيقة بجامع عقبة بالقيروان، مجلة الندوة، تونس، 1953، ص6، السيد عبد العزيز سالم: معالم التاريخ الإسلامي، ص175.

(2) الوزير السراج (محمد بن محمد الأندلسي): الحلل السندسية في الأخبار التونسية،، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985، ج1، ص248.

(3) ابن النديم: الفهرست، ص139، السيوطي: الإتقان، ج1، ص169، محمد البهلي النيال: المرجع السابق، ص16.

(4) صبحي الصالح: المرجع السابق، ص83.

وعبد الله بن عمر، وهو من أهل العلم بالكتاب، وعبد الله بن الزبير، الذي كان من الصحابة الأعضاء في اللجنة القرآنية العثمانية، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وهو من كتاب الوحي للنبي – صلى الله عليه وسلم –[1]. ورغم أن المصادر لا تشير إلى اصطحابهم للمصاحف أثناء مشاركتهم في الفتح بالمغرب، إلا أن الاحتمال يظل واردا بناء على المعطيات السابقة، وهذا الحديث ليست الأندلس معنية به لكونها خارج معادلة الفتوحات الإسلامية بهذه الفترة.

ولكن المصادر المغربية والأندلسية معا، أكدت قضية دخول المصاحف إلى بلاد الغرب الإسلامي تزامنا مع وفود أعداد هائلة من التابعين إلى بلاد المغرب خصوصا، وبدرجة أقل بالنسبة للأندلس، ومن هؤلاء الفضلاء حنش الصنعاني (ت100هـ/718م)، الذي كان إذا أراد الصلاة، قدم المصحف ثم نظر فيه كلما تعايى من قيام الليل، وهو الذي شهد غزو الأندلس مع موسى بن نصير، وساهم في فتح جزيرة شريك ثم سكن القيروان واختط بها دارا ومسجدا ينسب إليه[2].

كما ثبت وجود المصاحف مع الجيوش الإسلامية وأجناد الفتح للأندلس، فبعد الشروع في العملية سنتي (92-93هـ/710-711م)، هبت ريح عاصفة على سفن الأسطول الإسلامي المحمل بالغنائم وضربت المراكب بعضها بعضا، حتى دعا الجنود الله وتقلدوا المصاحف[3].

أما إسماعيل بن عبيد الأنصاري (ت107هـ/725م)، الذي اتخذ من القيروان مقاما له، ثم شارك في عملية الجهاد بصقلية في غزوة عطاء بن رافع، فكتب له الاستشهاد بعد أن غرق في البحر وهو متقلد المصحف[4]، وهو عضو في بعثة عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية والمتكونة من عشرة فقهاء.

وإلى جانبها شخصية عكرمة المغربي (ت105هـ/723م)، مولى الصحابي الجليل عبد الله بن عباس، وكذا جعثل بن هاعان (ت115هـ/733م) وهو أيضا عضو في بعثة

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، صفحات 60-61-63-66، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، صفحات 108-112-116-137.

(2) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص106-121، الدباغ: المصدر السابق، ج1، ص187-188.

(3) أحمد الكنوني: المدرسة القرآنية في المغرب، ص25.

(4) الدباغ: المصدر السابق، ج1، ص188-192.

الفقهاء العشرة المشار إليها سابقا، فقد أثبتت المصادر توفرهما على المصحف اعتمادا على القرائن، فالأول كان عارفا بتفسير القرآن الكريم والثاني كان من القراء[1].

ومن المعروف أن عقبة بن نافع، قام بنسخ مصحفه من المصحف العثماني بالقيروان، حسب رواية المقري وهو ما أكده أيضا الباحث المغربي أحمد الكنوني حين قال: "بأن المغرب الإسلامي عرف إلى جانب المصحف العثماني مصحفا آخر منسوبا إلى "عقبة بن نافع" عرف بالمصحف العقباني الذي كان الحكام يتوارثونه بعد المصحف العثماني"[2].

ومما سبق يتضح أن عدد المصاحف المدخلة إلى الغرب الإسلامي قد كان قليلا خلال القرنين 1هـ/7م وأوائل ق 2هـ/8م، وذلك راجع حسب نظرنا إلى قلة من أدخلها من الصحابة والتابعين من جهة، ولكونها كانت تكتب على الرق وهو مادة شحيحة ونادرة في ذلك الوقت من جهة أخرى، كما أن كتابة المصاحف تقتضي توفر الخبرة والمعرفة بقواعدها، وقّل من المغاربة الذي أتقن فن الخط العربي في عهدهم الأول بالإسلام.

وتوجد بالمكتبة الأثرية في القيروان بعض المصاحف النادرة، يعود تاريخها إلى أواخر (ق 2هـ/8م)، وهي قطع تفككت من مصاحف قرآنية[3]، ولاحظنا عند زيارتنا لمدينة القيروان وجود مصحف عتيق بمتحف رقادة، كتب بخط حجازي، يرتفع تاريخه إلى أواخر ق 2هـ/8م[4].

3 – المصاحف القرآنية في العصر الأغلبي

حفل المغرب الأدنى في العصر الأغلبي بكثرة وجود المصاحف القرآنية، بداية من أواخر ق 2هـ/8م وطيلة فترة القرن 3هـ/9م، وردت عدة إشارات في المصادر المغربية بشأنها، فضلا عن تلك التي احتفظت بها المكتبة الأثرية بالقيروان ولا تزال، وإن عددا كبيرا من المصاحف المودعة بها يعود تاريخها إلى القرن 3هـ/9م.

---

(1) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص114-145.

(2) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ط1، دار صادر بيروت، لبنان، 1968، ج1، ص605، أحمد الكنوني: المرجع السابق، ص27، أحمد الكنوني: المصحف الشريف، مجلة دعوة الحق، المغرب الأقصى، 1968، ص71.

(3) محمد البهلي النيال: المكتبة الأثرية بالقيروان، ط1، منشورات دار الثقافة، تونس، 1963، ص5.

(4) متحف رقادة، الطابق رقم 21، قاعة المصحف الشريف، القيروان، تونس.

فأما المصاحف التي ورد ذكرها في المصادر، فمنها مصحف عبد ا بن طالـب – القاضي الأغلبي – (ت275هـ/888م)[1]، كما أشار الوزير السراج إلى مصحف ينسب إلى شخصية أخرى عاشت في العهد الأغلبي وهي يونس بن محمد الورداني (ت299هـ/ 911م)، الذي كان مواظبا على قراءته، ويعد من طلبة الإمام سحنون بن سعيد المالكي[2]. وأورد المالكي عن إسماعيل بن رباح (ت212هـ/827م) بأنه كان – منذ صغره – ملازما لقراءة القرآن وختمه في الكتاب والمصحف دائما بجانبه، وأضاف أبو العرب أنه لما رحل إلى المشرق حاجا، غرق في البحر وهو متقلد المصحف[3].

وقد تحدث محمد بن سحنون بإسهاب في كتابه "آداب المعلمين"، أي آداب مقرئي القرآن الكريم، عن المصحف الشريف وانتشاره في الكتاتيب بالمغرب الأغلبي وشيوع ظاهرة تعليم القرآن من حيث القراءات المعتمدة والأساتذة القراء والأساليب البيداغوجية المتبعة في تدريس الصبيان، ومن ذلك أن قال عن آداب المصحف التي ينبغي للمؤدب أن يلقنها للصبي، أن يعلمه أن لا يمس المصحف إلا إذا كان على وضوء، وذكر أيضا أن قراءة الصبي لقرآن مع معرفة حروفه وإقامة إعرابه توجب الختمة للمعلم وإن لم يستظهر الصبي للقرآن[4]، هذا وتكلم القابسي عن وجوب شراء الناس المصاحف وبيعها، حتى تشيع بينهم، اعتمادا على رواية ابن سحنون، وعن انتشارها في المغرب الأدنى قال: "وصار القرآن فاشيا في الناس، لما أثبتوه في المصاحف، التي صارت وما فيها مباحة للعالم والجاهل"[5].

---

(1) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص24، القاضي عياض: المدارك، ج4، ص314.

(2) الحلل السندسية، ج1، ص306.

(3) المالكي: الرياض، ج1، ص334، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص145.

(4) محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، دط، مطبعة العرب، تونس، 1934، ص108، عن هذا الكتاب التربوي القيم انظر دراسة:

Gérard Lecomte(جرار لاكونت) : Le livre des règles de conduite des maîtres d'écoles par Ibn Sahnoun, in revue des études islamique, librairie orientale, Paris, 1953, p77-105.

(5) أبو الحسن علي القابسي: الرسلة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق أحمد خالد، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986، صفحات 84-87-92-100، أنظر المقارنة التي قام بها جرار لاكونت بين الكتابين، آداب المعلمين والرسالة المفصلة: Lecompte: op.cit, p77-79-82

وقد فصل الأستاذ عبد القادر بوعقادة في الأساليب التربوية التي اعتمدها المعلمون والقراء في الغرب الإسلامي مع طلبة المدارس – أو الصبيان في الكتاتيب - حسب تعبير ذلك الزمان، مسترشدا بكتب التربية والتعليم التي ألفها المغاربة وعلى رأسها كتاب آداب المعلمين لمحمد بن سحنون والرسالة المفصلة للقابسي، وتحدث في مقاله عن المصحف كمصدر رئيسي للتعليم[1].

وهذا ابن خلدون يتحدث كذلك عن عناية أهل المغرب بالقرآن من حيث تعليمه للصبيان برسمه ومسائله وقراءته، وكذا عكوفهم على تدوينه لإجادتهم الخط العربي[2].

ويتضح مما سبق أن اقتناء المصاحف وإجارتها كما ذكر ابن سحنون في آدابه[3] بالمغرب والأندلس، ووجود الرقوق والعناية بالخط كلها مؤشرات على رواج المصاحف بالمغرب الأدنى خلال ق 3هـ/9م.

ويدل على ذلك ما رواه كل من العبدري والوزير السراج عن كثرة المصاحف بمكتبة القيروان ذات الخطوط المشرقية وبعضها كتب بماء الذهب[4]، وتثبت أيضا الأوقاف المصحفية المنسوبة للحكام الأغالبة على انتشار المصاحف[5]، هذا ولاحظ العبدري في مكتبة القيروان وجود كتب محبسة تعود إلى عهد سحنون وقبله، من ضمنها المصاحف[6].

وقد تركت لنا فتاة قيروانية، عاصرت الأغالبة في أواخر دولتهم، تدعى فضل مولاة أبي أيوب أحمد بن محمد، مصحفا جميلا، كتب بخط يدها، يعود تاريخه إلى سنة (295هـ/907م)[7]، ورقوقه لا تزال محفوظة بمتحف رقادة بالقيروان[8].

---

(1) عبد القادر بوعقادة: دور علماء الغرب الإسلامي في مجال التربية والتعليم، مجلة التاريخ العربي، العدد 56، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، المملكة المغربية، 2011، ص323 وما بعدها.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص1038 وما بعدها.

(3) ابن سحنون: المصدر السابق، ص106-111.

(4) العبدري: الرحلة المغربية، ص59، السراج: الحلل السندسية، ج1، ص247.

(5) حسن حسني عبد الوهاب: بساط العقيق في حضارة القيروان وشاعرها ابن رشيق، د. ط، المطبعة التونسية، تونس، 1911، ص39.

(6) الرحلة، ص59.

(7) ابن سحنون: المصدر السابق، ص22، الطبعة الجديدة، ص43.

(8) انظر مصحف فضل وغيره من المصاحف، التي لم تدون تواريخها، محمد البهلي النيال: المكتبة الأثرية بالقيروان، صفحات 14-15-19.

وبداخل هذا المتحف وجدت مجموعة أجزاء من مصحف مكتوب على الرق بالخط الكوفي ومزوق بأشكال هندسية ونباتية دقيقة ملونة بالأصفر والأحمر والأسود، يعود تاريخه إلى أول القرن 3هـ/9م، كما توجد ورقات منفصلة من مصاحف تعود أيضا إلى فترة القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي[1].

كما وقفت بالمكتبة الوطنية الكائنة بالحامة في الجزائر العاصمة وذلـك بقاعـة المخطوطات على مصحف بخط كوفي من حجم كبير يعود تاريخه كذلك إلى القرن 3هـ/ 9م[2].

4 – المصاحف القرآنية في الأندلس خلال عصر الإمارة الأموية

انطلاقا من حدث الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس، الذي ابتدأ سنـة 92هـ/710م، فإن دخول القرآن الكريم إليها قد كان متأخرا زمنيا، ولاحقا لبلاد المغرب الإسلامي، وقدمنا فيما سبق من الدراسة تلميحات تشير إلى دخوله محفوظا في الصدور ومكتوبا في المصاحف مع أواخر ق 1هـ/7م، ليزداد انتقاله مع أوائل ق 2هـ/8م، ولاسيما بعد انتصاب الحكم الأموي بها بداية من سنة 138هـ/755م على يد عبد الرحمن الداخل، المدعو بصقر قريش وهذا أمر طبيعي جدا، فالأندلس لم تنقطع عن المشرق لما أعلنت انفصالها السياسي عن الخلافة العباسية بل ظلت منفتحة عليه حضاريا إلى تاريخ سقوطها.

ولما كان القرآن الكريم عماد الثقافة الإسلامية، وأساس العلوم النقلية والعقلية، فقد كانت عناية أهل الأندلس له حفظا وتلاوة وكتابة لا تبتعد في جديتها ونشاطها عن أهل المشرق والمغرب، بل كانت لها مسحة خاصة في علوم القرآن والخط والكتابة بما جعلها نموذجا يحتذى به في العصور اللاحقة، ولكن السيد عبد العزيز سالم يؤكد عدم ورود المصحف العثماني إلى بلاد الأندلس – أي المصحف الإمام الخاص - لثبوت تواجده بالشام حسب شهادة المصادر الجغرافية والتاريخية لدى ابن جبير (ق 6هـ/12م) والهروي والتجيبي (ق 7هـ/13م) وابن فضل ا العمري وابن بطوطة (ق 8هـ/14م)[3].

---

(1) متحف رقادة، الطابق 21، قاعة المصحف الشريف، القيروان، تونس.

(2) مصحف كتب على جلد الغزال بخط كوفي، يقع في 9 ورقات، مقاس 125×180 سم، مبتور الأول والآخر، المكتبة الوطنية، الحامة، الجزائر، تحت رقم 2329.

(3) السيد عبد العزيز سالم: معالم التاريخ الإسلامي، ص173 و 174، سحر السيد عبد العزيز سالم: مصحف عثمان بن عفان في الأندلس، المجلة العربية للثقافة، ع27، إسيسكو، جامعة الدول العربية، 1994، ص51-56 وما بعدها.

وعن القرائن الدالة على انتشار المصاحف القرآنية بالأندلس خلال عصر الإمارة، أن حظيت بشرف احتضانها المصحف العثماني بجامع قرطبة، ولو كان ذلك متأخرا من حيث الوصول، لأن الانتهاء من إنجازه كما هو معلوم، لم تكن الأندلس حينذاك هدفا للفتح من طرف المسلمين، وقد أشار د. السيد عبد العزيز سالم إلى هذه المعلومة في إحدى دراساته القيمة الملخصة لكتابه عن حاضرة قرطبة في دولة الخلافة بالأندلس، في سياق حديثه عن دخول النصارى قرطبة بمساعدة يحي بن غانية – حاكم إشبيلية – على رأس فرقة من القشتاليين، تم هذا العدوان عليها سنة (540هـ/1145م)، بعد انهيار سلطة المرابطين بفعل الثورات الأندلسية المتوالية ضدهم بإيعاز من ملوك الطوائف وبتواطؤ مع النصارى الصليبيين، "الذين عاثوا في مسجد قرطبة الجامع خرابا، وربطوا خيولهم في أروقته وأقاموا نُداسا حافلا واعتدوا على المصحف العثماني، وانتزعوا ما كانت تزدان به دفتاه من بواقيب، وحملوا مفاتيح الصومعة وخلعوا الباب الذهبي الذي كان بالمقصورة".

وفي دراسة أخرى للأستاذ عبد العزيز سالم، يقرر بقوله: "ليس لدينا من النصوص التاريخية ما يبدد الغموض الذي يكتنف هذا المصحف بالأندلس في عصر الإمارة أما في عصر الخلافة فقد ثبت تداوله وحفظه على يد الخليفة عبد الرحمن الناصر استنادا إلى عدة مصادر، وفي موطن آخر يقول بنفي دخوله مع الأمير عبد الرحمن الداخل، في حين يرجح الرأي القائل بوصوله زمن الأمير عبد الرحمن الأوسط (206-238هـ/821-852م) إلى الأندلس، فقد كان من أوائل أمراء بني أمية، الذين فتحوا أبواب الأندلس للمشرق فكان يبعث التجار لشراء ذخائر العراق ونفائسها من الكتب[1]. وليس بعيدا أن يكون أرسل في طلب هذا المصحف من العراق أثناء نشوب الفتنة بين الأمين والمأمون وما تخللها من نهب للأغراض النفيسة ومنها هذا المصحف. ورغم أن كتب الطبقات والتراجم لا تشير صراحة إلى ظاهرة استقدام الأندلسيين للمصاحف القرآنية سواء من المشرق أو المغرب، ولكن تخصيصها لحيز معتبر لعلماء القرآن من قراء ومفسرين بالترجمة الوافية، يوحي

---

(1) السيد عبد العزيز سالم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، مجلد 29، مدريد، إسبانيا، 1997، ص12، السيد عبد العزيز سالم و أ. د. سحر السيد عبد العزيز سالم: معالم التاريخ الإسلامي، ص168-175. ويرى هذا الباحث أن المصحف العثماني المنقول إلى الأندلس مبتور لا يتعد أربع ورقات على الأرجح، ولكن دخول المصاحف الأخرى نسخا عنها يبقى واردا، د(ة) سحر: مصحف عثمان، ص60 وما بعدها.

ضمنيا إلى حيازتهم لكتاب ا بالاقتناء أو النسخ والكتابة، وهو من الأمور البديهية الدارجة والتقاليد الدينية المعمول بها، لا يستثنى منها الفقهاء والمحدثون وعلماء التخصصات الأخرى، وهو ما نستنتجه لاحقا.

لكننا بالمقابل لا نلتمس العذر للباحثين في الدراسات الأندلسية الحديثة عند تناولهم مواضيع الثقافة والحركة العلمية بالأندلس وعلاقاتها بالمشرق والمغرب، غضهم الطرف عن ذكر "المصاحف القرآنية" بشيء من التفصيل والتعمق، المحلية أو الوافدة إليها من مختلف أقاليم العالم الإسلامي[1].

وفيما يلي نسوق بعض الشواهد المعضدة لتدفق المصاحف من المشرق والمغرب على الأندلس بالموازاة مع رواج وانتشار المصاحف الأندلسية الأصلية نسخا وإعجاما ورسما، فلا نخال أن أكثر من مائة عالم ترجم لهم ابن الفرضي في كتابه "تاريخ علماء الأندلس" ممن رحل من مدن الأندلس إلى القيروان للدراسة على علمائها[2] ألا يعودوا محملين بالمصاحف المتداولة هناك فضلا عن الآلاف من الطلبة والعلماء والأندلسيين المرتحلين إلى المشرق مرورا بمصر ووصولا إلى الحجاز والعراق والشام وبلاد فارس وما ورائها، هذا ويترجم الحميدي في كتابه جذوة المقتبس لخمسة وعشرين عالما أندلسيا رحلوا إلى القيروان للتلقي عن أساتذتها[3]، يندرجون ضمن نطاق الطرح الذي قدمناه، ونفس الحكم ينسحب على تراجم المؤرخين الآخرين من أمثال القاضي عياض في مداركه وابن فرحون في ديباجه والخشني في أخباره عن فقهاء ومحدثي الأندلس وقضاة قرطبة، والمالكي في رياضه وابن بشكوال في صلته وابن الآبار في تكملته والمقري في نفحه وغيرهم كثر.

وهناك مؤشر آخر يعزز رأينا يتمثل في عناية حكام الأندلس في عصري الإمارة والخلافة بتشجيع العلوم وتقريب العلماء وجلب الكتب الخارجية يكون من بينها المصاحف بلا شك، وإقامة المكتبات، فقد كان للحكم المستنصر (350-366هـ/961-976م) الدور

---

(1) د. محمد محمد زيتون: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين المراكز الفكرية بالمغرب، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، ع3، الرياض: المملكة العربية السعودية، 1979، انظر أيضا: د.محسن جمال الدين: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، ع31، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، المغرب، 1984.

(2) محمد زيتون، المرجع السابق، ص195.

(3) نفس المرجع، ص196.

الفاعل في تحريك دواليب الحركة العلمية في الأندلس، إذ تميز عن غيره من الحكام بشغفه بالعلوم، فقال فيه ابن حزم: بأنه كان جامعا للعلوم، مكرما لأهلها، جمع من الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله، وأنفق في ذلك أموالا طائلة[1]. وأضاف بأنه ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم وأن عدد الفهارس في خزانة العلوم بقصر بني مروان بالأندلس، والتي كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة، في كل فهرسة خمسون ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين[2] وأورد هذا الخبر كل من الحميدي والضبـي وابن الأبار وابن خلدون[3].

وذهب محمد السويسي إلى أن الحكم المستنصر، جمع بجامعة قرطبة أكثر من ستة آلاف مجلد[4]، ولا غَرو أن الكثير منها كالمصاحف يعود إلى فترة الإمـارة الأمويـة، فهي ليست بالضرورة وقفا على فترة الخلافة، كما أن الأمراء الأمويين قد دأبوا قبل الخلفاء على استجلاب الكتب وإنشاء المكتبات على غرار نظرائهم من حكام الدولـة الإسلامية آنذاك مثل الأغالبة في المغرب الأدنى، ولعل من أبرزهم الأمير عبد الرحمن الأوسط (206-238هـ/821-852م)، الذي كان يستقدم العلماء ورجال الفن وكبار المغنين من بغداد ومنهم زرياب، كما كان يقتني أمهات الكتب وعلى رأسها المصاحف القرآنية[5].

ونقدم قرينة أخرى في هذا المقام تؤكد ما ذهبنا إليه، مفادها أن كثرة المصاحف في أي بلد تقاس بعدد قراء القرآن الكريم وأعني بهم العلماء بغض النظر عن الطلبة، وأعداد هؤلاء وافر جدا في الأندلس خلال فترة البحث ولاسيما بعدها، وهم أقرب الفئات العلمية امتلاكا للمصاحف واستعمالا لها في نشاطهم العلمي سواء في علم القراءات أو علم التفسير ويمكن الاستشهاد بأمثلة عنهم نظرا لكثرة عددهم، وفي صدارتهم الفقيه وعالم القرآن البارز غازي بن قيس القرطبي (ت199هـ/814م)، الذي يعد أول من أدخل قراءة نافع المدني

---

(1) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ج2، ص75-194، سحر السيد عبد العزيز سالم: مصحف عثمان بن عفان في الأندلس، ص63-64.

(2) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد، ط1، دار المعارف، مصر، 1962، ص100.

(3) الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ص13، الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص18، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص82 وما بعدها، ابن خلدون: كتاب العبر، مجلد 4، ص316.

(4) محمد السويسي: العلوم العربية بالأندلس، مجلة الثقافة العربية - الإسبانية عبر التاريخ، دمشق، 1990، ص522.

(5) السيد عبد العزيز سالم: معالم التاريخ الإسلامي، ص168.

إلى الأندلس، وصحح مصحفه على مصحف نافع ثلاث عشرة مرة، حسبما ذكره ابن الجزري[1]. ويليه المحدث والقارئ محمد بن وضاح (ت287هـ/900م) الذي بفضله اعتمد أهل الأندلس على رواية ورش، والتي أخذها عن عبد الصمد بن عبد الرحمن عن ورش وله عنه نسخة، أي جاب مصحفا من مصر خاصا بهذه القراءة الجديدة[2]. ويضاف إليهما محمد بن محمد بن خيرون الأندلسي ثم القروي (ت306هـ/918م)، الذي كان إماما في القرآن وشيخ القراء بقرطبة والقيروان ومرسما لقراءة نافع بإفريقية كما سنتعرض إلى ذلك لاحقا، وبالتأكيد حاز المصاحف على هذا النمط من القراءة، نظرا لكثرة الطلبة الملتفين حوله للقراءة[3].

ومنهم كذلك مكي بن أبي طالب القرطبي المسمى حموش المقرئ (355-437هـ/965-1045م)، استشهدنا به رغم تأخره عن فترة البحث وذلك لأهميته، فأصله من القيروان ثم سكن قرطبة، وحيث كان كثير التأليف في علوم القرآن مجودا للقراءات السبع عالما بالعربية، فلاشك أنه من نساخ المصاحف أو من قرائها وممتلكيها[4].

ولا نختم هذا العنصر دون التعريج على شخصية علمية أندلسية من الأهمية بمكان، عارفة بعلوم القرآن وعلى رأسها التفسير، إنها بقي بن مخلد القرطبي (276هـ/889م)، أحد الأعلام الكبار وصاحب التفسير، الذي لم يؤلف في الإسلام مثله ولا تفسير ابن جرير الطبري حسب تعبير ابن حزم الأندلسي، وبما أنه كان فقيها مجتهدا ومحدثا مشهورا ومؤلفا أيضا[5] فلا مشاحة أن نقول بحيازته للمصاحف العداد (أي الكثيرة).

---

(1) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، نشره ج. برجستراسر، ط3، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، 1982، ج2، ص2، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص345، كان رأسا في علم القرآن ويقرأ عليه بالأندلس وإمام الناس بقرطبة في القراءة، عياض: ترتيب المدارك، ج1، ص348.

(2) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص275.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص110-111، ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص217. الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص96.

(4) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص406-407، انظر: ابن بشكوال: كتاب الصلة في تاريخ علماء الأدلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2003، ص488 وما بعدها.

(5) الدوادي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1972، ج1، ص116-117، جلال الدين السيوطي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1976، ص40 وما بعدها، انظر أيضا: بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص407.

وكنا نراهن في تعويض الشح المعلوماتي عن المصاحف في الأندلس، على الدراسات التي أنجزت حول فهرس المخطوطات بمكتبة الاسكوريال وغيرها من المكتبات الكائنة بإسبانيا، فلم نظفر بشيء يثلج الصدر، فقد عرف الباحث المغربي محمد المنوني بالترجمة المغربية لفهرس الاسكوريال، ولم يشر إلى وجود المصاحف[1]، وبدوره لم يشف غليلنا الباحث المغربي محمد إبراهيم الكتاني، في تزويدنا بأي معلومات عن المصاحف الأندلسية في دراسته عن المخطوطات العربية بإسبانيا، ماعدا إشارته إلى وجود قطعة من تفسير ابن أبي زمنين[2]. وكذلك لم نحصل على طائل يذكر لدى الباحث "جورج فاخدا" في بحثه عن المخطوطات العربية في مكتبة الإسكوريال، حيث ركز فقط على دراسة المخطوطات الفقهية دون القرآنية إن وجدت[3]، ولم نقف على معلومات خاصة بالمصاحف الأندلسية في دراسة أخرى للباحث المنوني في سياق حديثه عن معرض المخطوطات العربية، الذي أقيم بمدينة مكناس والتي ضمت بعض العناوين المحفوظة في خزائن مكناس والرباط والقرويين بفاس وآسفي ومراكش، سوى بعض الإشارات الطفيفة عن المصاحف المغربية والتي تعود إلى أزمنة متأخرة[4].

5 – عوامل انتشار المصاحف القرآنية في المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

يعود انتشار المصاحف القرآنية في المغرب الأغلبي والأندلس في عصر الإمارة الأموية إلى عدة عوامل، يمكن إجمالها فيما يلي:

- الرحلة العلمية من طرف الأغالبة والأندلسيين إلى أقاليم المشرق واقتناؤهم للمصاحف الشريفة المكتوبة بالرسوم المختلفة، العثمانية الحجازية والعراقية والشامية، فضلا

---

(1) محمد المنوني: ترجمة مغربية لفهرس الإسكوريال – تعريف بها - مجلة البحث العلمي، ع6، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المغرب، السنة 2، 1965، ص16 وما بعدها.

(2) محمد إبراهيم الكتاني: جولة في المخطوطات العربية بإسبانيا، مجلة البحث العلمي، ع10، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المغرب، السنة 4، 1967، ص30-34 وما بعدها، سنتعرض في الدراسة لاحقا إلى تفسير ابن أبي زمنين.

(3) Georges Vajda : notes sur le fond de manuscrits arabes de la bibliothèques de l'Escorial ; in revue, Al-Andalus, revista de las escruelas de estudios arabes de Madrid Granada, volumen XXVIII, Spain, 1963, p61-94.

(4) محمد المنوني: "معرض المخطوطات العربية بمكناس من 10 إلى 16 مارس 1958"، مجلة تطوان، ع3 و 4، مجلة للأبحاث المغربية الأندلسية، تطوان، المغرب، 1958-1959، ص97-108.

عن نقل لوازم الكتابة وأدواتها الضرورية من أقلام والمواد التحضيرية للحبر والجلود والرقوق الجاهزة والكاغذ[1] وقد ذكرنا عينة منهم في المغرب والأندلس سابقا.

- دور الطبقة الحاكمة ولاسيما الأمراء في اقتناء المصاحف الشريفة والكتب العلمية المختلفة من المشرق، فقد كان الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني يرسل البعثات الرسمية لتجديد الولاء للخلافة مرة كل سنة على الأقل وبالموازاة مع المهمة الدبلوماسية تقوم البعثة باقتناء نفائس الكتب[2].
- ظهور صناعة الورق بالغرب الإسلامي منذ أواخر القرن 2هـ/8م، وهو يتزامن مع حكم الأغالبة والإمارة الأموية بالأندلس، حيث وجدت مصانع لتحضير جلود الحيوان لتكون رقوقا صالحة للكتابة تباع في أسواق القيروان ومدن الأندلس وعلى رأسها قرطبة[3] ومن بين أسواق مدينة القيروان سوقا مستقلة باسم سوق الوراقين، التي تعود إلى عهد الأمراء المهالبة في ق 2هـ/8م، كان يجد فيها المعلم والكاتب ما يحتاج إليه من المواد الضرورية لطلبته[4] ولا يستبعد استمرار هذه السوق في توفير مادة الورق وربما صناعتها مع حلول الحكم الأغلبي في المغرب الأدنى وهي على الأرجح تقع بمقربة من الجامع الكبير، جامع عقبة بن نافع، ولاشك أن القصد من تلك السوق الورقية، إنما هو مادة "الرق" وهو الجلد المعد للكتابة والنسخ، إذ أن البردي – ذلك الورق النباتي - لم يكن يزرع بإفريقية وإنما كان يجلب من مصر ومن صقلية أيضا، كمادة أولية يصنع منه الكاغذ، ونظرا لندرته، فإن المصاحف البردية كانت معدودة، كما اقتصر استعماله أيضا على المكاتبات الرسمية للدولة الأغلبية والأموية بالأندلس، ولم يتخذ كورق لعامة الناس[5].

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية التونسية، ج2، ص154، انظر أيضا: عن المصاحف المجلوبة من المشرق، نفس المؤلف: البردي والرق والكاغذ، مجلة معهد المخطوطات العربية، ع1، مجلد 2، جامعة الدولة العربية، مطبعة مصر، 1956، ص37-38.

(2) حسني عبد الوهاب: الورقات، ج2، ص154.

(3) نفس المرجع، الورقات، ج2، نفس المكان، حسن حسن عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ، ص38.

(4) حسني عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ، ص38.

(5) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص239، انظر كذلك: حسن حسن عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ، ص40-41.

فاضطر أبناء الغرب الإسلامي – أمام هذا الشح في مادة الكاغذ - للاقتصار على استعمال الرق، وهو ما أكده الجغرافي المقدسي بقوله: "وكل مصاحفهم ودفاترهم مكتوبة في رقوق"[1] وهو الآخر – أي الرق - كان يكلف غاليا، ولذلك ربما كتب فيه أولا ثم يمحى ويستعمل ثانيا، وثالثا بعد إزالة ما رسم عليه من كتابة، وتسبب غلاء سعره في احتكار استعماله على ذوي اليسار، ومع ذلك كان المتعلمون من أبناء الفقراء والمعوزين يجتهدون في اقتنائه وينافسون الأغنياء في تقييد دروسهم على الرقوق[2] أو كتابة آيات القرآن عليه على غرار المعلمين والقراء.

وقد وردت إشارات كثيرة في المصادر على رواج بيع الرقوق في فترة ق 3هـ/ 9م وما تلاها على الرغم من غلاء ثمنه وهذا تفانيا في طلب العلم وخدمة الدين ولاسيما الاهتمام بالمصاحف القرآنية، ومن ذلك أن أحمد بن خالد بن يزيد (ت213هـ/836م) كان يبيع الصوف ليشتري بثمنه الرق والكتب[3].

وهذا أبو العرب المؤرخ الشهير حينما كان طالبا للعلم، كان يكتب لأحد الحاضرين في مجالس العلم جلدا مقابل حصوله منه على جلد نظير له[4] رغم أنه كان من أبناء الأمراء العازفين عن الرق والمتداولين للكاغذ المصنوع من البردي والذي لم يتوفر على ما يبدو في الكتاتيب.

ولذلك تطلبت كتابة المصحف الواحد مقدارا كبيرا من الرق، الذي كان سعره مكلفا، ولعل هذا ما جعل ابن سحنون يفرد فصلا كاملا في كتابه عن آداب المعلمين، تحدث فيه عن إجارة المصحف في القيروان والأندلس على السواء حيث قال نقلا عن والده: وقال سحنون: "قلت لابن القاسم أرأيت المصحف، أيصح أن يستأجر ليقرأ فيه؟" فقال:"لا بأس به"، لأن مالكا قال: "لا بأس ببيعه" وروى بعض أهل الأندلس أنه "لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن والفقه والفرائض والشعر والنحو"[5] ولا شك أن إجارة المصاحف كانت أرخص من شرائه بكثير.

---

(1) المقدسي: المصدر السابق، في نفس المكان.

(2) حسن حسني عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ، ص38-39.

(3) عياض: تراجم أغلبية، ص205.

(4) الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص45، المالكي: الرياض، ج2، ص310.

(5) محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب ومحمد العروسي المطوي، ط3، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2010، ص106-111.

ومهما يكن من أمر فقد بلغ أهل المغرب على عصر الأغالبة في صناعة وتجهيز الرق، الغاية القصوى في الإتقان والوفرة، حتى أنه كان يصدر إلى سائر أقاليم المغرب الإسلامي وحتى إلى الأندلس وبلاد الفرنجة[1].

وهنا يجب التنويه بأن أهل الأندلس، قد أخذوا صناعة تحضير الرق، وكذا صنعة ورق الكاغذ بعده، عن أهل القيروان، ولنا على ذلك شواهد تاريخية لا يرقى إليها شك، فهذا عثمان بن سعيد الصيقل – من موالي الأغالبة - نشأ في بلاط رقادة، وتتلمذ علـى أبي اليسر الشيباني – رئيس بيت الحكمة القيروانية - ومهر في عدة صناعات من ضمنها الوراقة، يستدعيه الأمير الحكم ولي عهد الأندلس بعد سقوط بني الأغلب سنة 296هـ/ 908م، فيلتحق به في قرطبة، فيختصه بتحضير الرق الرفيع له، إلى أن مات في عهده سنة 330هـ/942م[2].

وهذا إبراهيم بن سالم التونسي ويعرف بالوراق، ممن درس بمدينتي تونس والقيروان، وحذق صناعة الرق والوراقة، ثم قصد الأندلس واتصل بالأمير الحكم –المتقدم الذكر- فكلفه بصناعة الورق، توجد منه نماذج في المكتبة الأميرية لبني أمية، ومن حسن الحظ أن يكون محفوظا منها قطع في جامع القرويين بفاس[3].

وهذا محمد بن حارث الخشني، وهو من أبناء القيروان، يشد الرحال إلى الأندلس، وينال حظوة عند الأمير الحكم، ويشغله بالوراقة والتزويق وتركيب الأصباغ والأدهان وحل الذهب والفضة في بلاط الإمارة، ثم يفتح دكانا بقرطبة لبيع الورق الرفيع والأدهان وتحضير عقاقير الكتابة والتزويق[4]. وقبل هؤلاء رحل إلى الأندلس محمد بن يوسف الوراق، فهو ممن تعلم بالقيروان وحذق الوراقة، فاستقطبه بلاط الحكم الثاني لهذا الغرض فلبى الطلب واعتكف على هذه الصنعة وتدوين كتابه في جغرافية المغرب إلى أن توفي عنده[5].

---

(1) حسني عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ، ص41.

(2) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ط. مدريد، ص190، المالكي: الرياض، ج2، ص477، المقري: نفح الطيب، ج2، ص115، حسني عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ، ص41-42.

(3) حسن حسني عبد الوهاب: البردي والرق والكاغذ في إفريقية، ص42.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383-384، الضبي: بغية الملتمس، ص61-93، عياض: المـدارك، ج2، ص162.

(5) الضبي: البغية، ص131، ابن الأبار: التكملة، ج1، ص101-367، ابن عذارى: البيان، ج1، ص134-241.

والملاحظ أن صناعة الكاغذ قد بلغت في القيروان وتونس شأنا بعيدا من الإتقان والرواج في عهد الأغالبة، فقد وقف حسن حسني عبد الوهاب على أقدم كتاب نسـخ بالقيروان يعود إلى سنة 271هـ/884م، وخلاصة القول أن الورق الذي أخذ العرب صناعته عن الصينيين مباشرة في أواسط ق 2هـ/8م، وتحديدا سنة 134هـ/751م، قد شاع استعماله في خراسان ثم العراق فالشام ومصر، ثم ألقى بظلاله على بلاد المغرب الإسلامي ومنها انتقل إلى الأندلس وأوروبا[1].

- تطور فن الخط العربي في المغرب الأغلبي وكثرة الخطاطين بما في ذلك كُتاب المصاحف على غرار الأندلس الأموي، وقد كان الخط في البلدين يستمد أصوله من الخط المشرقي[2]. ومن أشهره الخط القيرواني. وأغاب المصاحف القيروانية كتبت بالخط الكوفي[3]، ويبدو أن المغاربة لم يقتبسوا كثيرا من الخط النسخي الحجازي، ولعل هذا ما يفسر قلة المصاحف ذات الرسم العثماني نظرا لما تتطلبه كتابتها من براعة في الخط والزخرفة والتقيد بالتوقيف، فنشأ عن ذلك قلة في كُتاب المصاحف العثمانية!؟

ومن أشهر الكُتاب والخطاطين في العصر الأغلبي إبراهيم بن أحمد الشيباني، الذي اشتغل كاتبا لإبراهيم بن أحمد الأغلبي ثم لابنه أبي العباس ليمارس هذه الصنعة في الأندلس لدى بلاط الحكم وهي تحضير الورق والرق وصناعة الآلات الفلكية والرياضية[4]، ويليه أبو جعفر القصري (ت322هـ/933م)، مولى بني الأغاب، الذي كان يكتب بخط يده ما لم يكتبه أحد من أهل عصره[5] وكثر الخطاطون أيضا بالأندلس ومنهم كُتاب المصاحف من النساء، فقد أورد عبد الواحد المراكشي نصا يبرز لنا عناية الأندلسيين بنسخ المصاحف مفاده أنه "كان بالربض الشرقي من قرطبة مائة وسبعون امرأة يكتبن المصاحف بالخط الكوفي"[6] مساهمة من المسلمات في خدمة كتاب ا – عز وجل –.

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب: المرجع السابق، ص44-45.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص750، حسني عبد الوهاب: الورقات، ج2، ص153.

(3) عثمان العكاك: العلاقة بين إيران وتونس، ص176.

(4) ابن الأبار: التكملة، ج1، ص173، حسني عبد الوهاب: البردي، ص42.

(5) عياض: التراجم، ص410 وما بعدها.

(6) عبد الواحد بن علي المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق خليل عمران المنصور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص269، أحمد الكنوني: المدرسة القرآنية في المغرب، ص27.

- انتشار فن الزخرفة الإسلامية وتجليد الكتب في المغرب الأغلبي والأندلس الأموي، وتقوم الزخرفة المغربية والأندلسية على العناصر الهندسية والنباتية معا مع تذهيب المصاحف[1].

6 – وسائل انتشار قراءة وحفظ القرآن الكريم في المغرب والأندلس

كان القرآن الكريم في المغرب الأدنى وفي الأندلس منتشرا على نطاق واسع من حيث تعليمه للصبيان وحفظه وختمه، ومن المفيد أن نشير في هذا المضمار إلى أهم الوسائل التي ساعدت على رواجه قراءة وحفظا.

أ – البعثات العلمية الرسمية

تزامن وفود هذه البعثات الرسمية مع الفتوحات الإسلامية للمغرب والأندلس، ثم سار على منوالها الحكام بعد ذلك ولعل من أهمها:

- بعثة عقبة بن نافع الفهري أثناء فتحه الأول والثاني (50-55هـ/670-674م) – (62-64هـ/681-683م)، والتي انتدب جماعة منها على تعليم الناس القرآن[2].
- بعثة موسى بن نصير القرآنية التي تشكلات من 17 قارئا عكفت على تعليم القرآن لأهل المغرب والأندلس[3].
- بعثة عمر بن عبد العزيز، التي ضمت في صفوفها معلمي القرآن، كان من أهمهم إسماعيل بن عبيد الأنصاري وأبو سعيد جعثل بن هاعان، ورغم اقتصارها على القيروان إلا أن بعض أعضائها قد انتقل إلى الأندلس، ممن سبق ذكرهما[4].

ب – المساجد

قام الصحابة والتابعون ومن تلاهم إثر دخولهم إلى بلاد المغـرب والأندلـس، ببناء العديد من المساجد، ذكر منها الدباغ سبعة، تعتبر من أقدم المساجـد بالقيـروان

(1) محمد بن عبد العزيز: الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس، دط، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د. ت، ص216 وما بعدها.

(2) أحمد الكنوني: المرجع السابق، ص30.

(3) ابن عذارى: البيان، ج1، ص46، أحمد بدر: هجرة الثقافة من المشرق إلى المغرب، ص81.

(4) المالكي: الرياض، ج1، ص106-114.

وتونس وهي: مسجد الأنصار، ومسجد الزيتونة، مسجد أبي ميسرة، مسجد الحبلي، مسجد حنش الصنعاني ومسجد علي بن رباح اللخمي ومسجد السبت، وأضاف إليها مسجدين آخرين هما: مسجد الخميس ومسجد عبد ا [1]، وذكر المالكي وغيره مسجد عقبة بن نافع بالقيروان[2] ونضيف مسجد ميلة الذي بناه الفاتح الإسلامي أبو المهاجر دينار سنة 59هـ/678م، ومسجد تلمسان الذي أتم بناءه موسى بن نصير[3]، ولم تخلو جزيرة صقلية – التي فتحها الأغالبة - من المساجد الكثيرة، التي ذكر المؤرخون عنها بأنها كانت تغص بمعلمي القرآن[4].

هذا وقد غصت بلاد الأندلس بإقامة المساجد منذ السنوات الأولى من فتحها، ولا شك أنها ازدادت تشييدا وانتشارا في عصر الإمارة الأموية بالأندلس، وتعتبر العاصمة قرطبة، القطب الحاضن للعديد من المساجد والتي استمر بناؤها بشكل لافت للنظر في عصر الخلافة الأموية بالأندلس[5].

وقد أفاض "إيلي لامبير" في الحديث عن المساجد في بلاد الأندلس وشمال إفريقيا (بلاد المغرب الإسلامي) مركزا على طرازها المعماري وهندستها وفنونها الزخرفية، ولكن دون أن يشير إلى خزائنها وذخائرها المصحفية وتحولها إلى منابر لقراءة القرآن ودراسة علومه[6].

وأشار د. محمد الأمين بلغيث إلى مساجد قرطبة وإشبيلية كقبلتين للعلماء والطلاب وبمثابة جامعات زاخرة بالمكتبات وتدرس فيها العلوم الشرعية بما فيها علوم القرآن عبر مدارسها ومن خلال حلقاتها العلمية[7].

---

(1) معالم الإيمان، ج1، صفحات 27-28-32.

(2) المصدر السابق، ج1، ص12، البكري: وصف إفريقية والمغرب، ص22.

(3) عبد العزيز لعرج وآخرون: مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية، منشورات المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص7-258.

(4) ميخائيل أماري: المكتبة الصقلية، ص92، إحسان عباس، العرب في صقلية، ص87 وما بعدها.

(5) السيد عبد العزيز سالم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، مجلد 29، صفحات 13-15-16-17.

(6) Elie Lambert : les mosquées de type Andalou, en Espagne et en Afrique du Nord, in revue Al-Andalous, vol. XIV, Madrid, Espagne, 1949, p273-289.

(7) د. محمد الأمين بلغيث: دولة المرابطين بالأندلس، ط1، دار الوعي، الجزائر، 2009، صفحات 81-82.

وعلى غرار الأمراء والخلفاء الأمويين بالأندلس، الذين اهتموا ببناء المساجد، أولى الأمراء الأغالبة ببناء مساجد جديدة وإعادة بناء مساجد قائمة ووسعوا أخرى وأصلحوها في العديد من المدن وفي مختلف أقاليم دولتهم وعلى مدار أغلب فترات حكمهم، منها المسجد الجامع في العاصمة "العباسية" بالقصر القديم والذي أسسه إبراهيم بن الأغلب سنة 184هـ /800م، كما بنى الأمير إبراهيم الثاني جامعا في عاصمته "رقادة" عندما أسسها سنة 263هـ /876م، هذا وشيد الأمير أبو عقال الأغلب بن إبراهيم مسجدا جديدا في سوسة عام 233هـ /838م.

وعلى الرغم من اهتمام أمراء الأغالبة ببناء مساجد جديدة فإنهم بالمقابل لم يستنكفوا من تجديد المساجد القائمة كما فعل الأمير زيادة ا الأول في المسجد الجامع بالقيروان عام 221هـ /836م، ومن المساجد التي جددت وأعيد بناؤها مسجد جامع الزيتونة بتونس، حيث بدأ مشروع التجديد الأمير أبو إبراهيم أحمد سنة 248هـ أو 249هـ /862-863م، وأتم بناءه أخوه الأمير زيادة ا الثاني عام 250هـ /864م، وأبدى أمراء الأغالبة أيضا اهتماما بتوسعة المساجد، سواء تلك التي أسسوها أو وجددوها، فوسع الأمير أبو إبراهيم أحمد – السالف الذكر - المسجد الجامع بالقيروان عام 248هـ /862م، ليتم مشروع التوسيع ابنه الأمير إبراهيم الثاني عام 261هـ /875م.

ولم يكن الاهتمام ببناء المساجد في عصر الأغالبة مقتصرا على الأمراء والطبقة الحاكمة عموما، بل ساهم بدورهم، العلماء والعباد والتجار في هذه العملية أيضا، فمن العلماء، بنى العالم أبو عنبسة خارجة بن عنبسة الغافقي مسجدا كبيرا يضم 200 سارية، كما بنى علي بن سالم الجينياني – أحد تلامذة سحنون - المسجد الجامع بسفاقص عام 235هـ /849م، ومن العباد، بنى إبراهيم الدمني المتعبد مسجدا في الدمنة عرف بمسجد الخميس – أشرنا إليه سابقا - ومن التجار الوافدين على الحظيرة الأغلبية، محمد بن حمدون الأندلسي المعافري، الذي بنى مسجدا في القيروان عام 258هـ /866م[1] ولا غرو أن هذه المساجد قد كانت عامرة بالمصاحف وعلماء القرآن.

---

(1) د. منيرة بنت عبد الرحمن الشرقي: المنشآت العمرانية في عصر الأغالبة (184-296هـ /800-908م)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ع4، مجلد 64، مصر، 2004، ص107-110.

ج – الكتاتيب

جمع كُتاب وقد اشتق من التكتيب، وتعليم الكتابة، وهي بمثابة مدارس ابتدائية، يتعلم فيها الصبيان القرآن الكريم بجانب تعلمهم مبادئ الخط والقراءة[1]، وقد ظهرت الكتاتيب مع دخول الفاتحين من الصحابة والتابعين رفقة عائلاتهم إلى بلاد المغرب أولا ثم بلاد الأندلس ثانيا، فاتخذوا لهم كتابا بسيطا يجتمعون فيه لقراءة القرآن، في غضون سنة 27هـ/647م[2]، بالتزامن مع حملة الفتح بقيادة عبد ا بن أبي السرح، وهناك قرائن أخرى تدل على وجود الكتاتيب منذ الفترات الأولى من دخول الإسلام إلى بلاد المغرب، فهذا الصحابي الجليل سفيان بن وهب قد زار القيروان مرتين في سنة 60هـ/670م وسنة 78هـ/697م، قد اقترن اسمه في المصادر بوجود الكُتاب[3]، وكان الأمير إسماعيل بن عبيد ا بن أبي المهاجر المخزومي من المؤدبين للصبيان في بلاط عبد الملك بن مروان، قد انتدبه عمر بن عبد العزيز على رأس بعثة الفقهاء العشرة من التابعين لتعليم أهل إفريقية الحلال والحرام، وعلوم القرآن والدين عموما وذلك في الكتاتيب الملحقة بالمساجد[4].

وفي العصر الأغلبي جرت العناية بتأسيس الكتاتيب، التي تعددت مثلما تعددت المساجد في المدن والحارات، وقد كان الأمراء الأغالبة يحرصون على المداومة بزيارة الكتاتيب[5] وتمويلها وراجت أخبارها عن دورها في التعليم القرآني في المصادر فاقترن نشاطها بالعلماء الذين أشرفوا على إدارتها والعناية بها كالقاضي عبد ا بن غانم الرعيني والعالم هاشم بن مسرور التميمي (من علماء ق 3هـ/9م)[6] وقد أسهب محمد بن سحنون في الحديث عن نشاط الكتاتيب في عملية تعليم القرآن الكريم ومناهجها التربوية الخاصة في كتابه آداب المعلمين.

---

(1) ابن تاويت الطنجي: الأدب المغربي، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1969، ص85.

(2) محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، ص38، عثمان الكعاك: مراكز الثقافة بالمغرب، ص12 وما بعدها.

(3) الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص151، المالكي: الرياض، ج1، ص91.

(4) ابن عذاري: البيان، ج1، ص34، أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص20-21، المالكي: الرياض، ج1، ص116-117.

(5) المالكي: الرياض، ج1، ص412، الدباغ: المعالم، ج2، ص117، محمد بن سحنون: مقدمة تحقيق كتاب آداب المعلمين، ص41-42.

(6) الدباغ: المعالم، ج1، ص228، ج2، ص235-236.

وكما انتشرت هذه الكتاتيب في المدن وحاراتها، فقد وجدت أيضا في القـ رى، ومن ذلك أن أسد بن الفرات قد مارس وظيفة التعليم وأقرأ القرآن بقرى وادي مجردة بتونس[1] وقد تخرج من مؤسسات ومعاهد التعليم الابتدائي، المعروفة بالكتاتيب الكثير من الطلبة الذين صاروا لاحقا من العلماء الكبار من أمثال إسماعيل بن رباح وعبد ا بن غانم القاضي الأغلبي – الآنف الذكر –[2].

وما ذكرناه سابقا ينسحب أيضا على بلاد الأندلس، على اعتبار أنها تشرفت هي الأخرى بدخول صفوة التابعين إليها، وإن كان احتضانها للكتاتيب قد سجل تباطؤا عن نظيره في المغرب لتأخر فتحها، وفي عصر الإمارة الأموية بالأندلس قد شاعت الكتاتيب بشيوع المساجد وفي عصر الخلافة قد ضربت أطنابها، وفي كتاب آداب المعلمين لمحمد بن سحنون عدة إشارات تؤكد هذه المعلومات حيث تحدث عن أساليب التعليم ومؤسساته الابتدائية، أي الكتاتيب بالأندلس[3].

ومما يؤكد هذا الطرح ما تعرض له بالدراسة الباحث العراقي عبد الواحد ذنون طه عن وثائق استئجار المعلمين والمؤدبين في الأندلس، فأفاض في الحديث عن التعليم والمعلمين والمتعلمين ونظامه الحر والأجور واستنبط من خلال ذلك مدى شيوع الكتاتيب في الأندلس،التي أدارها وعلم فيها العلماء الكبار من أمثال الفقيه والمؤرخ والطبيب الأندلسي عبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ/852م)[4].

هذه الوثائق تتضمن العلوم الواجب تعليمها تحديدا، والمدة المتفق عليهـا والأجـ ر المدفوع للمعلم نقدا وعينا حتى في الأعياد والمواسم وإمكانية تعليـم المعلـم للصبيـان أو البنات[5].

ويرى د. محمد الأمين بلغيث أن الكتاب كمؤسسة تربوية أولى أدت دورها في التربية والتعليم بالأندلس خلال عدة عصور، إلا أن الكتاتيب في الأندلس قد كانت ذات هندسة مميزة عن باقي الأمصار الأخرى كإفريقية والمغرب من حيث الاعتناء بها وتحفل

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص163.

(2) أبو العرب: نفس المصدر، ص150.

(3) ابن سحنون: المصدر السابق، ص111.

(4) عبد الواحد ذنون طه: دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004، ص69 وما بعدها، انظر أيضا: محمد عبد الحميد عيسى: تاريخ التعليم في الأندلس، القاهرة، 1982، ص257.

(5) طه ذنون: المرجع السابق، ص73.

كتب النوازل بالأخبار عن مناهجها التعليمية، وقد أخذت هذه المؤسسات تسميات خاصة لدى الأندلسيين كالمحضرة أو المسيد، وهذان المصطلحان لا يزالان متداولين في المغرب والجزائر[1].

ويرى د. أحمد عبد الرزاق أحمد، أن الكتاتيب، تعد من أهم المنشآت التعليمية في الحضارة الإسلامية، لأنها اختصت بتعليم الصبيان[2]، ومن المرجح – حسبه - أن هـذه الدور العلمية قد عرفت منذ أيام عمر بن الخطاب – رضي ا عنه - فقد روي أن جبير بن حيوة كان معلما ومؤدبا في أحد مكاتب الطائف[3].

وعلى العموم فهي مؤسسات تعليمية ابتدائية، ملحقة بالمساجد فقد كان الأطفال في المرحلة الدراسية المبكرة يلتحقون بالكتاتيب ويجنبون المساجد، حسب أ. عبد القـادر بوعقادة غير أنه لم يذكر السبب في ذلك[4]. فقد أمر رسول ا صلى ا عليه وسلم بتنزيه المساجد منهم، لأنهم يسودون حيطانها، وينجسون أرضها، ويمشون على البول وسائر النجاسات[5] ولذلك شدد الونشريسي على عدم جواز تعليم الصبيان في المساجد سواء كانت عامرة أم خرابا[6]، كما حذر من ذلك محمد بن سحنون، استنادا إلى قول مالك حينما سئل عن تعليم الصبيان في المسجد، حيث أجاب: "لا أرى ذلك يجوز، لأنهم لا يتحفظون من النجاسة"[7]، وكذا تجنيب المسجد الفوضى التي قد يحدثها الصبيان[8].

ويستنتج من المصادر التاريخية أن ظاهرة انتشار الكتاتيب قد استمرت على مر العصور في شتى أنحاء العالم الإسلامي، فقد أحصى لنا ابن حوقل في جزيـرة صقليـة

---

(1) دولة المرابطين بالأندلس، ص77-78.

(2) أحمد عبد الرزاق أحمد: الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1997، ص21.

(3) ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، مصر، 1905، ج1، ص235.

(4) دور علماء الغرب الإسلامي في مجال التربية والتعليم، ص340.

(5) الشيزري: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق السيد الباز العريني، القاهرة، مصر، 1946، ص103.

(6) الونشريسي: المعيار المغرب عن فتاوى أهل الأندلس والمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1989، ج7، ص83.

(7) كتاب آداب المعلمين، تحقيق الدكتور محمود عبد المولى، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص87.

(8) عبد القادر بوعقادة: المرجع السابق، ص328.

ما يقرب من 300 كتاب، كان مؤدبوها يحظون باحترام وافر[1] ورغم أن هذا الجغرافي الإسلامي قد عاش في ق 4هـ/10م إلا أننا لا يساورنا شك في أنها ليست كلها وليدة العصر الفاطمي وإنما يعود جزء كبير منها إلى العصر الأغلبي.

وكانت هذه الكتاتيب تخضع عادة لإشراف الدولة، لذا كان يشتـرط فـي المعلـم أو المؤدب بعض المواصفات الخلقية والاجتماعية والعلمية، منها أن يكون من حملة كتاب ا العزيز، عالما بالقراءات السبع، صالح لتعليم القرآن والحديث والخط والآداب، كذلك خضعت طرق التربية والتدريس في هذه المكاتب لرقابة المحتسب، الذي يحرص على المؤدب أن يترفق بالصغير وأن يعلمه السور القصار من القرآن الكريم بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل[2] ولا يجوز أن ينقلهم الأستاذ من سورة إلى سورة حتى يحفظها بإعرابها وكتابتها، كما أن للختمة شروطها فإن أجاد الصبي قراءة القرآن وحفظه ومعرفة حروفه وإعرابه وجبت للمعلم الختمة[3].

والمتأمل في كتب التربية والتعليم الإسلامية يدرك مدى حرص مؤسسة المكتب على اعتبار القرآن الكريم وقراءته مادة رئيسية في التعليم، مما ساهم في شيوع حفظه والعناية بعلومه في المغرب والأندلس وهو ما نلمحه لدى ابن سحنون والقابسي[4].

ويبدو أن مقررات التعليم في هذه المكاتب لم تكن واحدة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، بل اختلفت من بلد لأخر، وقد فصل كتاب التربية المسلمون في بيان الفروق البيداغوجية في مجال التعليم بالكتاتيب فقد ذكر ابن خلدون بأن مذهب أهل المغرب يقتصر على تعليم القرآن الكريم بالدرجة الأولى ثم يخلطونه بالحديث، إلا أن عنايتهم بالقرآن وقراءته والخط كانت أكثر وبالمقابل يقوم منهج أهل الأندلس في التربية على تعليم القرآن أيضا، ولكن يخلطونه برواية الشعر، كما يأخذون بقوانين اللغة العربية وإجادة الخط والكتابة[5]، ويظهر أن علماء التربية في الأندلس ينزعون إلى الاجتهاد في حين استقر

---

(1) إحسان عباس: العرب في صقلية، ص88، انظر أيضا: أحمد عبد الرزاق: المرجع السابق، ص22.

(2) الشيزري: المصدر السابق، ص170-171، انظر: أحمد عبد الرزاق، المرجع السابق، ص22-23.

(3) محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، ص84.

(4) عبد القادر بوعقادة: المرجع السابق، ص326-328 وما بعدها.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص462-463، عبد القادر بوعقادة: المرجع السابق، ص333-334، أحمد عبد الرزاق: المرجع السابق، ص23-24.

المغاربة على المنهج المشرقي[1] إلى درجة أن الصبي إذا أتم حفظ القرآن خص باحتفال مميز[2] وهي تقاليد تربوية تدل على مدى عنايتهم بتعليم القرآن للتلاميذ قبل العلوم الأخرى.

ويفهم من مصادر التربية والتعليم الإسلامية أن هذه الكتاتيب لم تكن قاصرة على تعليم الذكور فقط. بل اختص بعضها بتعليم الإناث، محققة بذلك أعلى درجات المسـاواة بين الجنسين في التحصيل الدراسي، دون تفرقة تذكر خلافا لما يدعيه خصوم الإسلام والمشككين في مبادئه التربوية، مع وضع الضوابط التربوية الناظمة للعلاقة بينهما مراعاة للأخلاق الإسلامية، ومنها يتوجب على المعلم أن يفصل في أثناء التعليم بين الذكور والإناث درءا للاختلاط الذي هو مدعاة للسوء، كما ورد في كتاب آداب المعلمين لمحمد بن سحنون[3].

أما أبو الحس القابسي (ت404هـ/1013م)، فقد ذهب إلى ضرورة تعليم المرأة بشرط انتفاء الاختلاط وأن تُجنب البنت من تعلم الشعر خوفا من التهالك[4] ومثل ذلك أشار إليه الشيزري، حين قال بأن المحتسب كان يشترط على معلمات البنات أن يمنعن البالغات منهم الوقوع في الفواحش ومن تعاطي القصائد والأشعار والكلام الذي لا خير فيه، وأن يمنعن من زينتهن وبهرجتهن يوم عيدهن في البطالة[5].

كل هذا، في الوقت الذي أكد فيه بعض الباحثين على عدم وجود مكاتب لتعليم البنات، مثل د. سعيد عبد الفتاح عاشور، الذي يسوق لنا عبارة ابن الأخوة "لا يعلم الخط امرأة ولا جارية، فقد ورد النهي بذلك وقيل أن المرأة التي تتعلم الخط كمثل الحية تسقى سما"[6] كما يؤكد د. عبد المنعم ماجد على انعدام المدارس الخاصة بالبنات[7] ونعتقد أن

---

(1) انظر في هذا المعنى: الشيزري: نهاية الرتبة، ص161.

(2) أحمد عبد الرزاق: الحضارة الإسلامية، ص24.

(3) محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، ص42 وما بعدها.

(4) الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق أحمد خالد، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، 1986، ص95 وما بعدها.

(5) نهاية الرتبة، ص163.

(6) ابن الأخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي، القاهرة، 1976، ص171-172، سعيد عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، 1962، ص152-153.

(7) عبد المنعم ماجد: تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة، 1972، ص164.

هذه الحالات استثنائية وظرفية، لا يقاس عليها في تعميم الحكم على الغرب الإسلامي، فهي خاصة بالمشرق وفي فترات زمنية متأخرة عن فترة البحث، ويحتمل أن يكون سببها مرتبطا بأوضاع سياسة غير مستقرة يخشى فيها سوء العاقبة على العنصر الأنثوي لأن الأصل في الإسلام عدم حرمان المرأة من التعلم أو منعها من ارتياد دور العلم، انطلاقا من تعاليمه التي تعتبر التكاليف الشرعية واجبة على الرجل والمرأة.

وإن هذه المؤسسات التربوية الابتدائية لتعليم القرآن الكريم ومبادئ العلوم الأخرى المكملة له تستند إلى شروط بيداغوجية ومناهج تعليمية تنظيمية، يحرص من خلالها المعلمون والحكام والأولياء على تقديم تعليم جيد وهادف للصبيان أو التلاميذ بمفهوم اليوم، وتكاد تكون تقاليد تربوية متوارثة منذ العصور الإسلامية الأولى وجرى التعامل بها على مستوى التعليم العام والخاص. فقد ترافق انتشار المكاتب لتعليم الأطفال في العالم الإسلامي مع ظهور التعليم الخاص، حيث كانت الأسر الحاكمة والمحظية، تلجأ إلى الاستعانة بمؤدب خاص ليقوم بتعليم أبنائهم في بلاطاتهم وقصورهم ومنازلهم، لقاء أجر شهري[1].

ويمكن إجمال النظام التربوي الإسلامي في الكتاتيب، فيما نظره المهتمون بالعملية التعليمية في الفكر التربوي من مختلف فئات المجتمع وليس بالضرورة المعلمون والمربون، ومن ذلك ما يستشف من وصية الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان لمؤدب أولاده، علمهم كتاب الله عز وجل حتى يحفظوه، وقفهم على ما بين الله فيه من حلال وحرام حتى يعقلوه وخذهم من الأخلاق بأحسنها ومن الآداب بأجمعها، ورِوِهم من الشعر أعفه، ومن الحديث أصدقه وجنبهم محادثة النساء ومجالسة الأظناء، ومخالطة السفهاء... ولا تخرجهم من علم إلى علوم حتى يفهموه"[2].

وكذلك أمر الخليفة العباسي الرشيد معلم ولده الأمين قائلا: "أقرئه القرآن وعرفه الأخبار وروه الأشعار وعلمه السنن، وبصره بمواقع الكلام وبدئه، وامنعه من الضحـك إلا في أوقاته، ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها، من غير أن تحزنه

(1) أحمد عبد الرزاق: الحضارة الإسلامية، ص24.

(2) نفس المرجع، ص24.

فتميت ذهنه، ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة فإن أباهما فعليك بالشدة والغلاظة[1].

وخلاصة المناهج التربوية والتعليمية عند المسلمين، الاتفاق على تعليم القرآن الكريم وهو القاعدة الرئيسية في هذه العملية مع الإحاطة بحلاله وحرامه، ثم يتم تلقين الصغار علوم اللغة العربية وآدابها إلى جانب العلوم الشرعية بما في ذلك الأحاديث والتاريخ، ولا يشذ المغاربة والأندلسيون عن هذه الأسس ولكنهم اجتهدوا كما رأينا في مراعاة سلم الأولويات والترتيب البيداغوجي، فقرن المغاربة تعليم كتاب الله عز وجل بالحديث فيما مزجه الأندلسيون بقواعد اللغة العربية وأشعارها. وفي الواقع تطورت العملية التربوية عند المسلمين ولاسيما لدى أهل الغرب الإسلامي، في العصور المتأخرة، فتصرفوا في عملية التقديم والتأخير بالنسبة لمواد الدراسة، حيث انتهوا إلى صياغة منظومة تربوية جديدة ترتكز على البدء بتدريس العربية وآدابها والحساب، بحيث يصبح التلميذ بموجبها ممتلكا لناصية التعبير والفهم ومتمتعا بحدة الذهن والذكاء مما يجعله متهيئا لدراسة القرآن وعلومه وهو معتد بسلاح العلم، ولا بأس بعد ذلك أن يتدرج في متابعة العلوم الأخرى بعد تحقيق الارتقاء في المستوى التعليمي وهو ما نلاحظه في الابتكارات والنظريات التربوية لدى ابن العربي وابن خلدون[2].

د – الربط

الربط، جمع رباط، ومعناه اللغوي هو الثبوت واللزوم، أي ربط النفس على أمر معين، بمعنى تثبيتها على أداء واجب ديني أو عسكري، أما معناه الاصطلاحي فهو ملازمة الثغور (الحدود البحرية والبرية) والثبات فيها على الجهاد، وفرائضه النية والزاد الحلال والعدة والعقل[3].

---

(1) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الديـن عبـد الحميـد، ط4، القاهـرة، 1964، ج6، ص321-322، ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عادل بن سعد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010، ج1، ص464.

(2) انظر التفاصيل التعليمية لدى علماء التربية المسلمين المتأخرين، عبد القادر بوعقادة: دور علماء الغرب الإسلامي في مجال التربية والتعليم، ص330 وما بعدها، أحمد عبد الرزاق: المرجع السابق، ص25.

(3) محمد مفتاح، مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي، مجلة عالم الفكر، ع1، مجلد 12، الكويت، 1981، ص183.

ويرى الأستاذ عبد القادر بوعقادة بأنها منشأة عسكرية ودينية وعلمية تربوية[1]، في إشارة منه إلى دورها المتعدد المظاهر، بكونها قاعدة عسكرية تضطلع بدور الجهاد درءا للغارات العدوانية وحماية الحدود، كما تعد مراكز للعبادة والزهد ومؤسسات تعليمية.

ويصف د. محمد الأمين بلغيث هذه المؤسسات العسكرية بأنها حصون دفاعية يتخذ منها المجاهدون أو المرابطون محميات للدفاع عن دولة الإسلام، وظهر الرباط لأول مرة – حسب رأيه - على سواحل المغرب الإسلامي الذي كان عرضة للغارات البحرية البيزنطية[2] وكان المشرق الإسلامي هو الآخر لم يكن مأمونا من الأخطار الأجنبية بسبب التحرشات البحرية البيزنطية انطلاقا من مدينة القسطنطينية وغيرها من المدن والأقاليم التابعة لهذه الإمبراطورية الاستعمارية في العصور الوسطى، ويبقى الإشكال المطروح في السبق الزمني للرباط ونشاطه العسكري والديني والثقافي بين المشرق والمغرب والأندلس؟

وتزامن ظهور النشاط الرباطي مع الفتوحات الإسلامية ونشأة الأساطيل البحرية بهدف نشر الإسلام والثقافة العربية، وهكذا جمع الرباط بين الجهادين، السيف والعلم، والرباطات إما مراكز دفاعية على شكل قلاع أو مدن بأكملها، فالقيروان مثلت رباطا استراتيجيا للمسلمين إبان عهد الفتح كما اعتبرت العديد من المدن الأندلسية رباطـات كطليطلة وبطليوس وغيرهما[3].

وإمعانا في التعريف الدقيق للرباط، فهو بمثابة ثكنة تتكون من حصن دفاعي أو هجومي، وهو نظير القاعدة العسكرية في المفهوم المعاصر يحتوي على عدد من الغرف المفردة تتوزع في محيطه وتعلو جوانبه طبقات وتتوج بجامع كبير وصومعة مستديرة للأذان، كما يعتبر مدرسة لتلقين العلم وموطنا للعبادة ومؤسسة لنسخ المصاحف[4].

ويتميز المغرب الإسلامي بأنه بلد الرباط، إذ أن ساحله كان كله معرضا للغارات البحرية الآتية من القسطنطينية وصقلية وجنوبي إيطاليا وسردانية، وكانت سواحل إفريقية

(1) المرجع السابق، ص341.

(2) محمد الأمين بلغيث: دولة المرابطين بالأندلس، ص84.

(3) بلغيث، نفس المرجع، ص87-88.

(4) أحمد الكنوني: المدرس القرآنية في المغرب، ص36-37، عثمان الكعاك: مراكز الثقافة بالمغرب، ص16-17.

أكثر عرضة للخطر من غيرها لقربها الجغرافي من مصادر الغارات كلها، فوجـدت الربط على ساحلها عند سوسة وتونس والمنستير[1]. الذي يعد من أقدم الربط التي شيدها المسلمون[2]، وقد أسسه هرثمة بن أعين (سنة 180هـ/796م) وهو من القادة والأمـراء المهالبة بالمغرب التابعين للخلافة العباسية بالمشرق.

وقد عرفت الربط انتشارا واسعا في عهد الأغالبة، وذلك نظرا لأهميتها في حماية الحدود البحرية والقيام بالتعليم أيضا، ولعل منها رباط قصر الطوب الذي أنشأه مسرور (سنة 206هـ/821م) على عهد الأمير الأغلبي زيادة ا الأول، وكان هذا الرباط ملاذا لمجالس العلم لكثرة ما غص به من العلماء[3].

وكان أول رباط أغلبي – في نظر د.مزاري عبد الصمد توفيق – هو رباط سوسة، ويطلق عليه أيضا قصر الرباط، الذي لم يكن ثغرا عسكريا فحسب، بل مقصدا للصالحين كذلك، وقد بناه الأمير الأغلبي السالف الذكر وفي نفس التاريخ[4].

وقد كان الخوف من غارات الروم البيزنطيين على السواحل الأغلبية بالمغرب الأدنى والتأهب الدائم للنهوض بواجب جهاد الغزو على صقلية تدعيما لجهاد الدفع للحفاظ على الأمن القومي بالبحر المتوسط.

كل ذلك شكل حافزا قويا على عناية الأغالبة بتحصين سواحله في الحوض الشرقي بإنشاء سلسلة من الرباطات التي سموها أيضا القصور والمحارس[5] وخاصة عبر السواحل الممتدة من سفاقص إلى بنزرت، إذ كانت مليئة بالحصون المتقاربة التي ينزلها العباد والمرابطون، ولعبت هذه الأربطة دورا هاما في الحياة الدينية والحربية على السواء ببلاد إفريقية، فقد ساعدت على تكوين طبقة من الصالحين، بقدر ما كرسوا حياتهم

---

(1) H. R. Idris: Contribution a l'histoire de l'Afrique, extrait de la revue des études islamiques, Paris, 1936, p293.

(2) بلغيث: المرجع السابق، ص85، انظر أيضا الدراسة المستفيضة عن رباط المنستير:

- Alexandre Lezine: Le Ribat de Sousse, suivi de notes sur le Ribat de Monastir, imprimerie la ripide, Tunis, 1956, p7.

(3) Vonderheyden, la berberie orientale sous la dynastie des Banou el Aghlabes, p118.

(4) توفيق مزاري عبد الصمد، "حركة الرباط الساحلي والنشاط البحري في عهد الأغالبة"، مجلة الدراسات التاريخية، ع14، قسم التاريخ، جامعة الجزائر "2"، 2012، ص139.

(5) محمد الأمين بلغيث: الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، تحت إشراف د.عبد الحميد حاجيات، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1987، ص41.

للمرابطة والجهاد البحري لمدافعة الروم في صقلية وجزر البحر المتوسط[1] فإنهم بالمقابل اعتكفوا مع العلماء على العناية بالنشاط العلمي وعلى رأسه تلقين القرآن الكريم وهو ما يهمنا في هذا المبحث.

ولأجل تأدية الغرض الجهادي والعلمي للربط، أسس الأغالبة عددا كبيرا منها، بلغ عشرة آلاف رباط على عهد الأمير أحمد الأغلبي (242-249هـ/856-863م)، حسبما ذكره ابن خلدون[2]، وإن بدا هذا الإحصاء مبالغا فيه، فإنه يؤشر على مدى اهتمام بني الأغلب بإستراتيجية التحصين البحري والدعم الثقافي الديني ورعاية القرآن الكريم حفظا وقراءة وتدوينا[3].

وبالتوازي مع الاهتمام بإنشاء الرباطات البحرية، فإن الأغالبة لم يدخِروا وسعا في العناية بالأربطة البرية والتي يعد بعضها حصون وأبراج قديمة أقامها البيزنطيـون، فاستخدموها لأغراض دفاعية مثل حصون طبنة وباغاية وبلزمة وجلولاء وغيرها[4].

وعلى العموم يعتبر القرن 3هـ/9م، العصر الذهبي لازدهار حركة الرباط الساحلي على السواحل المغربية كلها تحقيقا لأمنها البحري من غوائل غارات الأسطول البيزنطي، بل شكلت في مجملها قواعد عسكرية أمامية لاندفاع حركة الجهاد البحري نحو جزر المتوسط، كانت بدايتها فتح جزيرة صقلية.

وعندما أنشئت الربط في العصر الأغلبي غصت بالعلماء والفقهاء وقراء القرآن أمثال عبد الخالق المتعبد وحفص بن عمر الجزري – الذي كان يرابط مع مجموعة من الصالحين على جزيرة شريك –، التي كان بها حصن أحمد بن عيسى القائم على ابن الأغلب، وعبد الرحيم بن عبد ربه الزاهد الذي بنى "قصر زياد" ورابط فيه[5].

(1) مزاري: المرجع السابق، ص139، انظر أيضا السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي: تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1969، ص41.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر)، تحقيق عادل بن سعد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010، ج4، ص201.

(3) مزاري: المرجع السابق، ص140.

(4) نفس المرجع، في نفس المكان.

(5) جزيرة شريك: كورة بإفريقية بين سوسة وتونس، ياقوت الحموي: معجم البلدان، مجلد 2، ص136، وعن هؤلاء المرابطين انظر: المالكي: رياض النفوس، ج1، ص327-334.

ولم تخلو تلك الربط من مجالس العلم والذكر، حيث كان بقصر زياد كثير من العلماء والعباد والصالحين من أصحاب مالك ومنهم ثابت بن سليمان، وكان به من أصحاب سحنون أربعة عشر رجلا (14) يرابطون فيه[1] وهذا يدل على ظهور طبقة من العلماء المالكية المتعبدين الزاهدين في البلاد التونسية، كان لهم الأثر البالغ في تذكية الروح الجهادية انطلاقا من المرابطة على الثغور[2]، وفي تشجيع الحركة العلمية الدينية (القرآنية)، ولا نستثني من هذا الدور المزدوج، علماء المذهب الحنفي والشافعي، وربما علمـاء المذاهب الأخرى، لأنه ليس وقفا على مدرسة مذهبية بعينها وإن كانت الغلبة للمالكية بفضل انتشارها الواسع في المغرب الإسلامي.

ومن مشاهير المرابطين في العهد الأغلبي أبو داود العطار وعبد ا المسرحي، اللذان كانا يرابطان في حصن سوسة والعالم بشر بن عمروس المتعبد بالمنستير، ثم خرج إلى المشرق وانتصب مرابطا في ثغر طرسوس[3].

ولترغيب الناس بالمرابطة على الثغور لأغراض جهادية وتعليمية، فقد كان عبد المؤمن الجزري يمتطي جوادا، ويسير في شوارع القيروان داعيا الناس إلى ملازمة الرباط[4].

ومما سبق يتبدى لنا أن تلك الأربطة التي أقيمت على سواحل الدولـة الأغلبيـة، قد كان لها دورا حثيثًا في تعليم القرآن والعلوم الدينية الأخرى، ولاسيما إذا أدركنا بأن الكثير من المرابطين على الثغور البحرية والبرية قد كانوا من رجال العلم وقراء القرآن الكريم.

ومن المغرب الإسلامي، انتقل نظام الرباط إلى الأندلس، فقامت الربط على سواحله كلها، خاصة منذ العهد الأموي، ولاسيما بعد غارات النورمانديين عليها في عهد عبد الرحمن الأوسط، وكان ذلك سنة 229هـ/845م، وأهم ربطها الساحلية نذكر المرية ورابطة

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص259.

(2) مزاري: المرجع السابق، ص144.

(3) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص414، طرسوس: مدينة بثغور الشام بين أنطاكية وحلب وبلاد الروم، وبهما قبر الخليفة العباسي المأمون، ياقوت، المصدر السابق، مجلد 4، ص28.

(4) Vonderheyden, op, cit, p 119.

القابضة بجوارها من ناحية الشرق، ورباط عمروس ورباط الخشني، بالإضافة إلى الربط التي كانت في مدينة دانية Dania وغيرها[1].

ومن الرباطات التي لها بالأندلس شهرة، رابطة "روطة" ومن هذا الموضع الرابطة المعظمة التي ذكرها الفقيه الأندلسي عبد الملك بن حبيب السلمي وله فيها كتاب كبير ورباط طليطلة وبطليوس، التي هي من عجائب بلنسية[2].

وقد كانت الرباطات ترصع سواحل الأندلس وثغورها لكثرتها، والأندلس كما هو معلوم "أرض الجهاد الدائمة" وكما أن للرباط طابعه الحربي والديني، إلا أنه أصبح قبلة تحصيل العلم والثقافة، ومما أنتجت الرباطات بالأندلس على المستوى الثقافي، تخصيص حصص لقراءة القرآن وتفسيره ودراسة الحديث وعلومه وكتب الفقه وشعر المواعظ والذي يسمى الرقائق[3]. خلافا لما يدعيه بعض الباحثين من أن أهل الأندلس قد مارسوا المرابطة باعتباره نشاطا معوضا لعدم إمكانية قيامهم بالجهاد، أي أنهم اهتموا بالشق العلمي منه وتركوا الجزء الحربي لعجزهم العسكري[4]، وهو التفسير الذي اعترض عليه الباحث الجزائري د.محمد الأمين بلغيث ملمحا إلى أن المرابطين الأندلسيين من العسكريين أومن رجال العلم والدين قد جمعوا بين النشاطين الجهادي والعلمي في آن واحد على غرار نظرائهم المشارقة والمغاربة[5].

وفي سجل تاريخ الغرب الإسلامي صورة مشرقة للتلاحم المرابطي، المغربي - الأندلسي، بشقيه العسكري والثقافي أثناء فتح جزيرة صقلية بقيادة الفقيه والمقرئ القائد أسد بن فرات على رأس قوة عسكرية تتألف أسطولها من 100 مركب، تجند به عشرة

---

(1) مزاري: حركة الرباط الساحلي، ص142، انظر: أحمد مختار العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، د. ط، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د. ت، ص266.

(2) محمد الأمين بلغيث: دولة المرابطين بالأندلس، ص87.

(3) بلغيث: نفس المرجع، ص86-89.

(4) ميكيل دي إيبالثا: الربط والرابطات في الأسماء والآثار الإسبانية، تعريب الحسين اليعقوبي، مجلة دراسات أندلسية، ع13، جانفي 1995، ص183-199، انظر: محمد مفتاح: مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي، انظر أيضا: سحر السيد عبد العزيز سالم: الرباط في التاريخ الإسلامي منذ إنشائها حتى نهاية بني مرين، د. ط، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996، ص259.

(5) بلغيث: دولة المرابطين بالأندلس، ص87، الهامش "2".

آلاف وسبعمائة من عناصر الجيش الأغلبي الذي ضم في صفوفه العرب والبربر وأهل الأندلس من جربة وكريت، وكان بينهم فقهاء ومن وجوه أهل العلم[1].

ومما سبق يتجلى لنا أن هذه الربط التي أقيمت على سواحل الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس، كان لها دورا حثيثا في تعليم القرآن ومختلف علومه من قراءات وتفسير، إذا أدركنا أن أغلب المرتادين للرباطات، كانوا من علماء القرآن الكريم.

7 – العلاقات الأغلبية – الأموية (الأندلس) في علم القراءات

أ – تعريف علم القراءات

القراءة علم يعنَى بكيفية قراءة القرآن من حيث اختلاف ألفاظ الوحي، حيث نزل القرآن الكريم على سبعة حروف، فقد روى عبد ا بن عباس – رضي ا عنه - عن رسول ا صلى ا عليه وسلم، قال: "أقرأني جبريل – عليه السلام - على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني، حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[2] وسـار الصحابـة – رضي ا عنهم – على درب نبيهم – صلى ا عليه وسلم – في قراءة كتاب ا عز وجل، بِنَاء على الاختلاف "السبعي" في الألفاظ والحروف[3].

واختلاف العلماء في تفسير هذه الأحرف السبعة، والغالب أن المقصود منها، لغات العرب السبع في المعنى الواحد[4] وعلى ضوء ذلك تعددت مذاهب النطق في القرآن، يتصدر منها إمام له قراءة خاصة، تبعا لاختلاف ألفاظ كتاب ا وعلى غرار ما كان يتلفظ بها رسول ا صلى ا عليه وسلم، ثم حمل الصحابة الناس في عهد عثمان على حرف واحد وهو حرف قريش، وبه كتب المصحف العثماني[5].

---

(1) النويري: نهاية الأرب، ج24، ص356، المالكي: الرياض، ج1، ص271، مزاري: المرجع السابق، ص150.

(2) محمد عبد ا الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، دار الجيل، لبنان، 1988، ج1، ص318.

(3) عبد الرحمن ين خلدون: المقدمة، تحقيق عادل بن سعد، ط1، دار الكتب العلمية، بيـروت، لبنـان، 2010، ج1، ص347-348.

(4) مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ط33، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1997، ص162.

(5) الزركشي: المصدر السابق، ج1، ص214.

وأشهر القراء من الصحابة نذكر: أُبي بن كعب، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وعبد ا بن مسعود، وأبو موسى الأشعري[1] ومع بواكير ق 2هـ/8م اهتم علماء القرآن بوضع ضوابط محكمة للقراءة، وجعلوا منها علما قائما بذاته على غرار العلوم الشرعية الأخرى، اشتهر منهم سبعة قراء وهم: نافع بن عبد الرحمن (ت169هـ/785م) من أهل المدينة وعبد ا بن كثير (ت120هـ/737م)، من أهل مكة، وعبد ا بن عامر (ت118هـ/736م) من أهل الشام وأبو عمرو بن العلاء (ت154هـ/770م) مـن أهـل البصرة، وحمزة بن حبيب الزيات (ت156هـ/772م) وعاصم بن أبي النجود (ت156هـ/772م)، وأبو علي بن حمزة الكسائي (ت189هـ/804م) من أهل الكوفة[2].

ويهتم علم القراءات باختلاف النطق والأداء لآيات القرآن من تفخيم وترقيق وإظهار وإدغام ومد وقصر وتشديد وتخفيف[3] وهي محصلة ما توصل إليه المسلمون من دراسة متقنة للقواعد المحكمة لقراءة القرآن، وما ينبغي لها من مد وغَن ووقْفٍ وما إلى ذلك، واهتمام بتأليف الكتب في تلك الفروع، لأن مراعاة الأصول المقررة في قراءة القرآن الكريم، من طرف القراء، من شأنها ضبط وتقويم النطق للآيات الكريمة على صورة ثابتة، مع توحيد التلاوة[4].

ب – مراحل دخول وانتشار علم القراءات بالمغرب الأغلبي والأندلس الأموي

تمكنت الباحثة هند شلبي، اعتمادا على المصادر الخاصة بعلم القراءات، من حصر المسار الزمني لهذا العلم بثلاث مراحل رئيسية هي: مرحلة القراءة الحرة، ومرحلة القراءة الاختيارية، ومرحلة القراءة الترجيحية، وقد انعكست هذه المراحل على بلاد المغرب، فتزامنت المرحلة الأولى مع دخول الصحابة والتابعين إليها، أما في المرحلـة الثانيـة،

---

(1) القطان: المرجع السابق، ص170 وما بعدها.

(2) السيوطي: الإتقان، ج1، ص224، ابن النديم، الفهرست، ص140 وما بعدها.

(3) الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية وعلاقاتها بالخلافة العباسية، ص260.

(4) آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص405، انظر تفاصيل علم القراءات وإطلاق لفظة القارئ والمقرئ في اللغة واصطلاح القراءات، هند شلبي: القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، د. ط، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983، ص245-259.

فقد تلقى المغاربة القراءات على يد البعثة الدينية الرسمية التي أرسلها عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية، وتقيدوا بالقراءة الرسمية التي كتبت عليها المصاحف العثمانية والتزمت بها الأمة الإسلامية، ويحتمل أن المغاربة قد قرؤوا خلالها بعدة حروف لأن المصاحف العثمانية كانت قابلة في حدود رسمها بتعددية حروف القراءة، ثم عرف المغاربة في المرحلة الثالثة، بعد ظهور القراءات السبع، قراءة حمزة ثم قراءة نافع التي رجحوها، لاقترانها بالمذهب المالكي، وتتزامن هذه المرحلة مع العصر الأغلبي في المغرب الأدنى[1] وسنفصل الحديث عن حيثيات القراءة خلال هذا العهد لاحقا.

أما عن بلاد الأندلس في عصر الإمارة الأموية، فلم نقف على دراسة متفردة عن القراءات فيها في المراجع، باستثناء المصادر وخاصة كتب الطبقات والتراجم، فإنها حفلت بمادة علمية وافرة عن الموضوع لكنها متناثرة وغير منتظمة، ومع ذلك رسمت لنا معالم الموضوع، وبناء عليه فإننا نخلص إلى أن بلاد الأندلس قد لامست هي الأخرى ذلك الخط الزمني لتاريخ القراءات، وإن كان بشكل مختلف نوعا ما، حيث واكبت أواخر المرحلة الأولى من القراءة الحرة، وكل المرحلة الثانية من القراءة الاختيارية، وبالمثل سايرت طور المرحلة الثالثة التي عرفت سمة الرجحان في زخم التعدد القرائي مع فروق نسجلها مع نظيرتها المغربية.

وإن الإطار الزمني للبحث لا يسمح بالخوض في دراسة المرحلتين الأولى والثانية، مما يحتم علينا الدخول مباشرة في المرحلة الثالثة، وهذا يعني أننا سنركز على أخذ البلدين بقراءة نافع المدني ورواية ورش المصري، مع مناقشة الدواعي التي تقف وراء ترجيحهما لهذه القراءة عن غيرها من القراءات السبع.

---

(1) انظر تفاصيل هذه المراحل، هند شلبي: المرجع السابق، ص97، ص121-186 وما بعدها، وانظر كذلك دراستنا عن الموضوع وبخاصة المرحلتين الحرة والاختيارية، الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص261-262 وما بعدها. وانظر مختصر المراحل الثلاث نقلا عن هند شلبي، بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي خلال ق 4هـ/10م، ص435-436.

I – مرحلة القراءة الاختيارية المبكرة في المغرب والأندلس

ارتسمت معالمها في بلاد المغرب الأدنى بالتزامن مع وفود بعثة عمر بن عبد العزيز – رضي ا عنه – إلى إفريقية (سنة 99هـ/717م)[1] على الأرجح، وقيل سنة (100هـ/718م)[2]، فرغم مهمتها الفقهية الأصلية، إلا أن أفرادها اضطلعوا أيضا بدور تعليم القرآن وعلومه، فقد كان أبو سعيد جعثل بن هاعان بن عمير الرعيني (ت115هـ/733م) من القراء[3]، وبدورها كانت الأندلس مشمولة بالنمط الاختياري للقراءات لكونها حظيت هي الأخرى بدخول التابعين إليها من أفراد البعثة العمرية وغيرهم من أمثال أبي عبد الرحمن، عبد ا بن يزيد المعافري الحبلي (ت100هـ/718م)، الذي شهد فتح الأندلس مع موسى بن نصير[4]، وكذا حنش بن عبد ا السبائي الصنعاني (ت100هـ/718م) أيضا وارتبط اسمه بحيازة المصحف[5] ومنهم أبو عبد ا محمد بن أوس الأنصاري (ت102هـ/720م) الذي غزا المغرب والأندلس مع موسى بن نصير[6].

ولا نود الاسترسال في بواكير هذه المرحلة القراءاتية لأنها تنأى عن البحث زمنيا، لذا نفضل الانتقال إلى أواخر هذه المرحلة التي تمس فترة دراستنا، وتلامس شقا كبيرا منها، فإذا كانت البعثة العمرية قد مثلت بداية التخلي عن القراءات المتعددة في بلاد المغرب والأندلس، فإنها قد أسست أيضا للقراءة الرسمية التي توافق المصحف العثماني، وقد تبلورت أكثر مع أواخر القرن 2هـ/8م وأوائل القرن 3هـ/9م[7].

---

(1) الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص203، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص99 وما بعدها.

(2) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج4، ص160.

(3) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص114، الدباغ: المصدر السابق، ج1، ص202.

(4) الدباغ: المعالم، ج1، ص180.

(5) الدباغ: نفس المصدر، ج1، ص187-188.

(6) نفسه، ج1، ص189، لمزيد من التفاصيل عن دور البعثة التعليمية بإفريقية، انظر: هند شلبي، المرجع السابق، ص126 وما بعدها.

(7) الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص264.

II – مرحلة القراءة الاختيارية المتأخرة في المغرب والأندلس

يقترن هذا الدور في المغرب الأغلبي بدخول شخصية يحي بن سلام (ت200هـ/ 815م) مدينة القيروان، قادما إليها من البصرة، وهو أبو زكرياء يحي بن سلام بن أبي ثعلبة التميمي البصري، تضلع في علوم القرآن، ويعتبر تفسيره أحسن دليل على ذلك، فقد عثرنا على قطع عديدة منه، مخطوطة وبعضها محقق، سيأتي الحديث عنها في المبحث الخاص بالتفسير، ساعدتنا في تحديد أنماط القراءات بإفريقية في طور الاختيار حسب مناطقها الجغرافية.

نزل يحي بمدينة القيروان في حدود (سنة 183هـ/799م)، وأقام بإفريقية أكثـر من عشرين سنة، كانت فرصة لأبناء المنطقة للدراسة عنه علم القراءات[1]، ثم غادرها في أواخر حياته، قاصدا مصر بسبب نكث عهد بينه وبين أبي العباس بن إبراهيم بن الأغاب[2] وهناك كتبت وفاته (سنة 200هـ/815م)[3].

من خلال استقصائنا لتفسير يحي بن سلام، استنتجنا أن اختياراته في القراءة كانت متعددة بصرية وكوفية ومكية ومدنية، لكنها كلها منبثقة عن القراءة الرسمية الموافقة للمصحف العثماني وفضل منها مصحف أهل البصرة.

فأما رواته في القراءة من أهل البصرة، نذكر في طليعتهم تلاميذ الحسن البصري (ت110هـ/729م)[4]، ومنهم جعفر بن حيان السعدي البصري (ت165هـ/781م)[5] وأبو خالد السدوسي البصري (ت154هـ/770م)[6] وقتادة (ت117 أو 118هـ/735-736م) أحد مشاهير المفسرين والقراء وله اختيار خاص به[7].

---

(1) هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص151-158.

(2) هند شلبي: نفس المرجع، ص151.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص111 وما بعدها.

(4) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص373، والحسن البصري من التابعين، وراجت قراءته في البصرة، هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص152.

(5) تفسير ابن سلام: مخطوط القيروان، مخ، رقم 254، ورقة 573، ابن حجر: التهذيب، ج2، ص83.

(6) تفسير ابن سلام: مخطوط على الميكروفيلم، المكتبة الوطنية بالحامة، الجزائر، تحت رقم 5072، ورقة 618، انظر: ابن حجر: التهذيب، ج8، ص371.

(7) ابن الجزري: المصدر السابق ج2، ص25، تفسير ابن سلام: ميكروفيلم، الجزائر، ورقة 82، انظر: هند شلبي: القراءات في إفريقية، ص152-153-154.

أما أساتذته في القراءة من أهل الكوفة فهم: أبو يوسف إسرائيل الكوفي (ت162هـ/778م)[1]، وسفيان بن سعد الثوري الكوفي (ت161هـ/777م)، الذي روى القراءة والحروف عن أعلام الكوفة في القراءة، حمزة وعاصم والأعمش[2]، وأبو عبد ا المعلي بن هلال الكوفي[3]، تلميذ الأعمش، قارئ الكوفة الذي كان له مصحف خاص اتبع فيه عبد ا بن مسعود مع اختيار له في القراءة[4].

وقد وردت في التفسير أيضا أسماء قراء أهل المدينة مثل أُبي بن كعب، وعبد ا بن عباس وعبد ا بن مسعود، وعلي بن أبي طالب[5]، كما أخذ يحي بن سلام في تفسيره عن قراء أهل مكة وفي طليعتهم مجاهد، أحد الأعلام في القراءات والتفسير[6].

ومن خلال كل هذا نستنتج أن يحي بن سلام، قد اختار القراءة الرسمية على منهج المصحف العثماني إذ وقفنا في تفسيره على عدة قرائن تؤكد هذه الفرضية كقوله وفي مصحفنا هذا[7]، والقصد هو مصحف البصرة، علما أن سيدنا عثمان – رضي ا عنه - قد أرسل مصحفا خاصا إلى هذه المدينة[8].

ومن الدلائل أيضا على تبنيه للقراءة الرسمية، إشاراته إلى القراءات المخالفة لها، ومن ذلك هذه الصيغة "كانت تقرأ في الحرف الأول"[9]، أو بإسناد القراءات غير الرسمية إلى أصحابها، سواء كانوا من الصحابة أو من التابعين، بالتصريح أو التلميح كقوله: "في بعض القراءة"، ومن قراءات الصحابة ذكر قراءة عبد ا بن عمر وعبد ا بن مسعود،

---

(1) ابن حجر: المصدر السابق، ج1، ص261 وما بعدها، تفسير ابن سلام: مخطوط مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم 18653، ورقة 10.

(2) ابن الجزري: طبقات القراء، ج1، ص308، تفسير ابن سلام، القيروان، مخبر رقم 254، ورقة 565.

(3) انظر ترجمته في تهذيب التهذيب، ج10، ص240 وما بعدها، انظر: تفسير ابن سلام، القيروان، مخبر رقم 180، ورقة 344، انظر: هند شلبي: المرجع السابق، ص155-156-157.

(4) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص41.

(5) انظر تفسير ابن سلام، مكتبة العبدلية، تونس، ورقات 18-19 و 46.

(6) انظر عنه تفسير ابن سلام: ميكروفيلم، الجزائر، ورقة 15، كان لمجاهد اختيار في القراءة، ابن الجزري: ج2، ص41 وما بعدها، هند شلبي: المرجع السابق، ص157.

(7) تفسير ابن سلام، العبدلية، ورقة 29، سورة النور، الآية 2.

(8) الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص265.

(9) ابن سلام: التفسير، العبدلية، ورقة 22، سورة مريم، الآية 26.

ومن قراءات التابعين ذكر قتادة ومجاهد (ت103هـ/721م) والكلبي (ت146هـ/763م) والحسن البصري، والضحاك بن مزاحم (ت105هـ/723م)[1].

وهذا يعني أن يحي كان حريصا على انتقاء القراءة المتواترة، المستوفية لصحة السند وسلامة العربية وموافقة خط المصحف العثماني، وهي الشروط التي وضعها العلماء لقبول القراءة[2]،أما سبب اختياره لمصحف البصرة فلأنه اتسم بدقة التثبت في نقط القرآن وشكله على غرار مصحف أهل الشام[3].

ولكن يحي إذ التزم بمصحف البصرة، فإن ذلك لم يمنعه من استخدام غيره من المصاحف الرسمية، إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كاعتماده على مصحف عبد ا بن عمر[4] وهذا التنويع في الأخذ بالقراءات الاختيارية، لم يجعله مجرد ناقل، بل كثيرا ما كان يفاضل بين الأحسن والأجود في قواعد القراءة، الشيء الذي مكنه من استحداث قراءة اجتهادية خاصة به، تعتمد على النقد والسند الصحيح، وعدم التقيد الحرفي بقراءة معينة أو الارتباط المطلق بمصر معين، وهو ما أثبته ابن الجزري حين قال: "وكان له اختيار في القراءة من طريق الآثار"[5].

وعليه ارتقى يحي إلى مصاف المجتهدين في الإقراء، وعلى اعتبار أنه كتب تفسيره ودرسه بالقيروان[6] فقد استفاد منه طلبة المغرب الأدنى في حظيرة الدولة الأغلبية فيما يخص القراءات نذكر منهم:

- أبو داود العطار أحمد بن موسى بن جرير (ت274هـ/887م)[7] وهو أحد الاثنين اللذين وصلنا تفسير ابن سلام عن طريقيهما، فقد ذكر الدباغ أنه سمع من يحي بن سلام.

---

(1) ابن سلام: التفسير، مخطوط على الميكروفيلم، المكتبة الوطنية، الحامة، ورقة 15-82، هند شلبي: المرجع السابق، ص167-168.

(2) صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، ص255.

(3) نفس المرجع، ص91 وما بعدها.

(4) ابن سلام: التفسير، ميكروفيلم، الجزائر، ورقة 15.

(5) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ج2، ص373.

(6) الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله، ط2، دار الكتب الشرقية، تونس، 1972، ص27، هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص158.

(7) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص158-159.

- أبو عبد ا إسماعيل بن رباح الجزري (ت212هـ/827م)[1]، ذكر أبو العرب صراحة بأنه سمع من يحي بن سلام.
- محمد بن يحي بن سلام (268هـ/875م)[2] وهو ثاني من وصلنا تفسير ابن سلام عن طريقه مرويا عن أبيه يحي مباشرة.
- أبو سنان زيد بن سنان (ت244هـ/858م)[3].
- محمد بن قادم[4].
- أبو الربيع اللحياني[5].

والجدير بالذكر أن يحي بن سلام لم يجد طلبة المغرب وحتى علمائهم في العلوم الشرعية الأخرى،جاهلين لعلم القراءات، الذي يستوجب على كل مهتم بتلاوة القرآن الكريم أن يتعلمه، وعليه فمن المؤكد أنه كان يخاطب عارفين بالقراءات وملمين بعلوم القرآن عموما، حيث أن رحلاتهم الفقهية والحديثية وحتى اللغوية والأدبية إلى الحجاز والعراق والشام ومصر تجعلهم على إطلاع بخبايا القراءات الاختيارية من هذه الأمصار ثم تبقى فرضية التفضيل مرهونة ربما بمدرستهم المالكية أو الحنفية في الفقه أو البصرية والكوفية في اللغة ونفس المعادلة تنسحب على مدارس الحديث وقد يحصل التنوع في العلوم الشرعية بين شتى المدارس في ضوء الموسوعية الثقافية التي كانت موازية للتخصص العلمي، مشكلة توأمة متجانسة تزيد العالم انفتاحا واجتهادا.

وفيما يلي نعرج على بلاد الأندلس في عصر الإمارة الأموية، كما نلامس عصر الخلافة اضطرارا لنرصد حركة القراءة القرآنية في طورها الاختياري ونجيب على إشكالية التفضيل التي رآها الأندلسيون مناسبة لكينونتهم الدينية، أي القراءة النمطية التي واءمت منظومتهم في العلوم الشرعية والقرآنية بشكل خاص.

وقد صادفتنا صعوبات جمة في رسم معالم هذا الموضوع ومن ثم استعصاء الإجابة عن الإشكالية محل البحث، وعوامل هذه العقبة الكأداء كثيرة، منها غياب دراسة

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص145 وما بعدها.

(2) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص145-150 وما بعدها.

(3) نفس المصدر، ج1، ص323.

(4) أبو العرب: المصدر السابق، ص199.

(5) نفس المصدر، ص210-211، انظر عن هؤلاء الطلبة المغاربة، هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص158-159.

متخصصة عن القراءات بالأندلس في القرون الهجريـة الأولـى 1-2-3هـ/7-8-9م، فالمصادر التراجمية عن طبقات القراء عامة شملت المشرق والمغرب والأندلس وكانت حصة الأسد لأعلام القراءة المشارقة ويليهم في المرتبة المغاربة، أما الأندلسيون فجاءوا في المؤخرة، وهنا أستثني قراءهم في القرنين 4 و 5هـ/10-11م، الذين نالوا كل الاهتمام، وهذا أمر طبيعي لما شهدته المرحلة من كثرة العلماء والمؤلفات في هذا المجال ولكنه زمنيا لا يخدم الموضوع، حتى المراجع المتخصصة في تاريخ الأندلس جاءت معلوماتها عن الموضوع ضحلة.

أما المقالات فلم نقف فيها على طائل يشفي غليل الباحث، ومع كل ها التشاؤم فلم نستسلم لليأس والأمر الواقع، فكان الاستنتاج والمقارنة والاستقصاء، المفاتيح التي فكت طلاسم الموضوع محل الدراسة، ونود أن نستدرك هنا أيضا بأن المصادر ركزت على دراسة القراءة في الأندلس في طور الترجيح، أي اختزالها في تبني قراءة نافع والحديث عن انتقالها إلى الغرب الإسلامي واعتمادها رسميا والإشارة إلى أهم القراء المحليين والوافدين الذين روجوا لها ووفروا لها ظروف التمكين، فضاعت في ثنايا هذا الزخم، المعلومات عن القراءات الأخرى في الأطوار السابقة.

ومما زاد الأمر لبسا وغموضا، المذهبية الضيقة التي ضخمت من حجم قراءة عينية ارتبطت بالمذهب المالكي ونعني بها قراءة نافع المدني، فتسبب ذلك في المداراة عن نظيراتها وبخاصة في كتب الطبقات والتراجم المالكية أو العلمية التي ألفها المحسوبون على التيار المذهبي المالكي من أمثال ابن الفرضي والحميدي والضبي ومحمد بن حارث الخشني وابن الآبار وآخرهم المقري التلمساني في نفح الطيب، أمام فقدان المصادر الحصرية عن قراء الأندلس، ولكن من باب الإنصاف، التنويه بكتب أحكام تلاوة القرآن الكريم التي حوت العديد من الإشارات إلى القراءات المختلفة، ولو أنها في التخصص البحت أي تعوزها المعلومات عن الجوانب التاريخية في الموضوع.

وحتى وإن رفعنا شبهة استحكام النزعة المذهبية عن كتب الطبقات والتراجم، فإننا نصطدم بإشكالية أخرى لا تقل إعاقة وصعوبة وهي إمعانها في تخصصات علمية بعينها فنجد اهتماماتها تنصب على تراجم الفقهاء (المالكية) والمحدثين والقضاة واللغويين والشعراء والأطباء والوزراء وعزوفها عن ذكر علماء القراءة ولاسيما الأندلسية منها.

وحاول المستشرق الإسباني "آنخل جنثالث بالنثيا" أن يضع في متناولنا صورة عامة عن حيثيات علم القراءة بالأندلس قائلا: "كان أهل الأندلس يتبعون القراءات المشرقية"، دون أن يذكرها أو يلمح إليها ثم أصبحت لهم قراءتهم الأندلسية الخالصة بفعل ظهور القراء المجتهدين من أمثال "مجاهد" – الذي جاء ذكره في السياق دون ترجمة – ولعلـه يحي بن مجاهد بن عوانة (أبو بكر الفزاري) – الأندلسي - الإلبيري (ت366هـ/976م)، المعروف بعنايته لعلم القراءات، وبفضله انتشرت في إمارة دانية وغيرها لما كان من أئمة القراء المجتهدين[1]، متجاهلا من سبقه من القراء قبل هذه الفترة كما سنرى، وربما كان يجاري ابن الجزري الذي صرح مبالغا في حكمه، أنه لم يكن بالأندلس ولا ببلاد المغرب شيء من هذه القراءات إلى أواخر المائة الرابعة (أي ق4هـ/10م)، فرحل منهم من روى القراءات بمصر ودخل بها وكان أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ا الطلمنكي، مؤلف الروضة، أول من أدخل القراءات إلى الأندلس (ت429هـ/1037م)[2].

ووصفه في موضع آخر بأنه الإمام الحافظ، نزيل قرطبة، ولد سنـة 340هـ/951م، له علم كثير، بعد أن قام برحلة إلى المشرق ونسب إليه أيضا إدخال القراءات إلى الأندلس[3]، ثم تبعه أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت437هـ/1045م) مؤلـف التبصرة والكشف، ثم الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت444هـ/1052م) مؤلف "التيسير وجامع البيان"، وهو في القراءات السبعة[4].

ثم جاء آخرون من بعدهم وعلى رأسهم أبو القاسم محمد بن فِيره الرعيني الشاطبي (ت590هـ/1194م)، بفضل أنه نظم قواعد القراءة الواردة في التيسير، في قصيدته المعروفة "بحر الأماني ووجه التهاني"، والتي تسمى كذلك "الشاطبية" فسهل على الناس

---

(1) الداودي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1972، ج2، ص375، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص405.

(2) ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تحقيق على محمد الضباع، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، ج1، ص34، ووصفه السيوطي بلا مغالاة، بأنه كان حبرا في علوم القرآن، قراءته وإعرابه وناسخه ومنسوخه وأحكامه ومعانيه، أخذ بإفريقية عن ابن أبي زيد القيرواني، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1973، ص29-30.

(3) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القُراء، ج1، ص120.

(4) ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج1، ص34-35.

استذكارها وحفظها، وعدتها ألف ومائة وثلاثة وسبعون بيتا، وهي عمدة قراء هذا الزمان، فقل من يشتغل بالقراءات إلا ويقدم على حفظها ومعرفتها[1].

ويفهم من هذا الكلام، أن عناية الأندلسيين بعلم القراءات، كانت منعدمة أو ضعيفة قبل القرون المتأخرة وهذا الرأي قابل للنقاش كما سنرى فيما يتلو من البحث.

وبدوره الأستاذ الحسين العمريش – أستاذ بكلية الشريعة بفاس- يؤكد الحكم السابق، بأن القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، لم يعرف فيه أحد من قرائه أن صنف مصنفا في القراءات السبع، وإنما التصنيف بدأ في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي في مجال القراءات بالأندلس، بعد أن عاد إليه الأئمة الذين رحلوا إلى بـلاد المشرق ومصر، قصد تحصيل العلم في هذا التخصص، لعلمهم أن هناك فقرا في الكتب المصنفة من طرف الأندلسيين في مجال القراءات[2] والدراسة برمتها طوت أي حديث عن القراءات بالأندلس في القرون الهجرية الأولى 2-3-4هـ/8-9-10م، ولعل الباحث قصد التأليف في أحكام القراءة وليس انعدام القراء والدراسات القرآنية، ومهما كان من أمر ففي الحكم مغالاة، لأن القرون السابقة شهدت أعلام القراءة وحتى وجود المصنفات على قلتها في بلاد الأندلس بالأدلة اليقينية، اللهم إذا كان المراد من ذلك القراءات السبع التي حددت في القرن 4هـ/11م كما سنرى.

وفيما يلي نسوق أدلتنا عن شيوع القراءات بالأندلس في عهد الاختيارات كما تقدم ذكره، حتى وإن لم تنوه المراجع بذاك، وحتى المصادر أيضا، التي لم تهتم كثيرا بالقراءة والقراء في النصف الأول من ق 2هـ/8م، وما تلاه بقليل، وعلى اعتبار أن الأندلسيين قد دانوا بمذهب الإمام الأوزاعي – فقيه الشام - فهذا يحملنا على الاعتقاد بأخذهم للقراءة الشامية، أي قراءة عبد ا بن عامر (ت118هـ/736م)، وربما غيره، وصلة الأندلسيين بالشام قديمة ومتينة، فهي مصدر قدوم حكمهم الأموي.

كما أن رحلاتهم العلمية المبكرة إلى الحجاز والعراق، تجعلنا نسلم بفرضية تلقيهم للقراءات المدنية والبصرية والكوفية، نظرا لإيديولوجيتهم المذهبية المالكية والحنفية

---

(1) بالنثيا: المرجع السابق، ص406.

(2) الحسين العمريش: "إسهامات القراء بالأندلس في ميدان القراءات"، مجلة الإحياء، تصدرها رابطة علماء المغرب، العدد 14، جويلية 1999، فاس، المملكة المغربية، صفحات 101-102-103.

بالنسبة لبعضهم بمعنى إطلاعهم على قراءات مدنية ومكية قبل قراءة الإمام نافع، كقراءة عبد ا بن كثير (ت120هـ/737م) المكي، وأبو عمرو بن العلاء (ت154هـ/770م) البصري، وقراءة حمزة بن حبيب (ت156هـ/772م) وعاصم بن أبي النجود (ت156هـ/772م) الكوفيين، وللتأكد من هذه الاستنتاجات يرجى العودة إلى الباب الأول عن العلاقات المذهبية بين المغرب الأغلبي والأندلس في عصر الإمارة الأموية في سياق حديثنا عن الفقهاء الأوزاعيين والمالكيين وبعض الأحناف وكثير من الشافعيين الأندلسيين، فلا يعقل للفقهاء من هذه المدارس أن يكونوا جاهلين للقراءات الاختيارية في الحجاز والعراق والشام وحتى مصر.

وإن دخول المصحف العثماني إلى بلاد الأندلس سواء مع البعثة العمرية (عمر بن عبد العزيز) للفقهاء العشرة إلى إفريقية، والذين دخل بعضهم إلى الأندلس كفاتحين ودعاة، أو مع تأسيس الإمارة الأموية على يد عبد الرحمن الداخل – صقر قريش - (سنة 138هـ/755م)، كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا الفصل، يقودنا إلى الجزم باعتماد الأندلس للقراءة الرسمية على منهج المصحف العثماني الشامي، والمصحف الأصلي (المصحف الإمام)، بغض النظر عن النسخ القرآنية العثمانية الأخرى التي أرسلت إلى مكة والمدينة والبصرة والكوفة ومصر واليمن وغيرها[1] والتي يحتمل وصول قراءاتها إلى الأندلس بواسطة رحلات طلبتها وعلمائها إلى هذه الأمصار.

واعتمادا على النموذج الذي قدمناه سابقا عن القراءات الاختيارية في المغرب الأدنى الأغلبي، والمتمثل في شخصية يحي بن سلام وتفسيره الذي حفل بالإشارات إلى أنواع تلك القراءات، وعلى اعتبار أن كتابه في التفسير قد تناقله الأندلسيون وانتفعوا بدراسته ووضعوا على منواله مختصرات كما سيأتي بالتفصيل في المبحث القادم عن موضوع العلاقة بين الأغالبة والأمويين بالأندلس في مجال التفسير.

---

(1) صبحي صالح: مباحث في علوم القرآن، ط14، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1982، ص83، مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ط33، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1997، ص134، الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، دار الفكر، لبنان، د. ت، ج1، ص403، السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، د. ط، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1988، ج1، ص172.

والمقام إذن يقتضي الاستشهاد عن هذه المعلومة الهامة، دون استرسال، ولبيـان هذه الحقيقة – ألا وهي تعرف الأندلسيين على القراءات المتعددة من خلال قناة تفسير ابن سلام - نستعين بما ورد في المصادر، فمن علماء الأندلس الأوائل الذين حلوا بالقيروان لدراسة تفسير القرآن ليحي بن سلام، علي بن الحسن المري (ت334هـ/945م)، حيث رواه عن أبي داود أحمد بن موسى العطار، وعن حفيده يحي بن محمد بن يحي بن سلام، وكان ذلك (سنة 274هـ/887م)، ثم قفل راجعا إلى الأندلس، فتلقاه عنه الكثير من الطلبة[1]، وأخذه كذلك العالم الأندلسي ياسين بن محمد بن عبد الرحيم الأنصاري من أهل بجانة (ت320هـ/932م)، عن أبي داود الإفريقي، كما تلقاه أيضا محمد بن وضاح الصدفي الأندلسي، من أهل شذونة، عن نفس الراوي وكذلك عن أحمد بن موسى بن جرير القروي، وتوفي الصدفي في صدر أيام الناصر عبد الرحمن بن محمد الخليفة الأموي (300-350هـ/912-961م)، أي درسه في حدود بداية ق 4هـ/10م[2].

وآخرون كثيرون سمعوه أيضا سواء بالرحلات إلى القيروان أو تعلموه بالأندلس عن الناقلين له الأوائل وعلى رأسهم علي بن الحسن المري، وهؤلاء من الفترات المتأخرة عن الإطار الزمني للبحث، قد نتناولهم في مجال التفسير، ولكن للضرورة العلمية لا نعدم الإشارة إلى ابن أبي زمنين الإلبيري (ت399هـ/1008م)، الذي ألف كتاب "مختصر تفسير ابن سلام"[3]، لأهمية هذا المصنف في تلمس القراءات الاختيارية التي انتقلت إلى الأندلس استلهاما من تفسير يحي بن سلام من قبل أمثال هؤلاء العلماء، وخصوصا أن هذا المدون قد وصلنا مخطوطا.

وعند إطلاعنا عليه وقفنا على الحقيقة التي نحن بصدد توثيقها من المصادر، فهو أكبر معين لنا في معرفة القراءات في طور الانتقاء، والجانب المهم في هذا المختصر يتمثل في تعيين المؤلف لقراءة يحي[4]، ومن ذلك عقب ابن أبي زمنين بعد نقله لمقالة يحي في تفسير قوله تعالى: "**وَمَن يَعشُ عَن ذِكْرِ الرحمَن...**" (الزخرف، الآية: 36)، بقوله: قال محمد

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص250 (الطبعة الجديدة)، ذكره الضبي باقتضاب مقتصرا على تاريخ وفاته: بغية الملتمس، ص370.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص316-455 و 456.

(3) الداودي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1972، مصر، ج2، ص162، جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1976، ص104.

(4) هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص162.

(يعني نفسه): قراءة يحي يعشَ بفتح الشين[1]، وقد استنتج ابن أبي زمنين قراءة يحي تلك، من تفسير يحي لكلمة "يعش" وهو: "يعم" لأن ابن أبي زمنين أضاف بعد ذلك: "ومن قرأ يعش بضم الشين فالمعنى ومن يعرض عن ذكر الرحمن"[2].

وقال ابن سلام عند تفسير الآية 20 من سورة الأحقاف: "**وَيَومَ يُعرَضُ الذِينَ كَفَرُوا عَلَى النارِ أَذْهَبْتُم طَيبَاتِكُم فِي حَيَاتِكُمُ الدنيَا وَاستَمتَعتُم بِهَا فَاليَومَ تُجزَونَ عَذَابَ الهُونِ بِمَا كُنتُم تَستَكْبِرُونَ فِي الأَرضِ بِغَيرِ الحَق وَبِمَا كُنتُم تَفْسُقُونَ**"[3]، فعقّب ابن أبي زمنين على ذلك بقوله: "قال محمد، قراءة نافع أذهبتم بلا مد على الخبر وهو الذي أراد يحي"[4].

وهناك مثال آخر في تفسير يحي بن سلام للآية 36 من سورة الكهف: "**وَمَا أَظُن الساعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن ردِدت إِلَى رَبي لأَجِدَن خَيرا منهُمَا مُنقَلَبا**"، حيث جاءت لفظة "منهما" مطابقة للقراءة التي عليها أهل مكة والمدينة والشام[5]، رغم أن القراءة التي عليها أهل البصرة وأهل الكوفة تكتب "منها"[6] مما يعني أن ابن سلام يخالف قراءته البصرية أحيانا لثبوت صحة السند وسلامة النطق عند غيرها وهو المنهج الذي سار عليه ابن أبي زمنين أيضا في مختصره، أي أن اعتماده على المؤلف الأصلي "يحي" كان باديا في أكثر من موطن[7].

وبعد هذا العرض ننتقل إلى برهان آخر نستدل به في إثبات ظاهرة مواكبة الأندلس لتطور علم القراءات بالمشرق والمغرب في طور الاختيار، ببروز نخبة من القراء ألموا بقواعد القراءة من مشاربها المتنوعة ثم اعتمدوا النمطية والمفاضلة على غرار ما جرى في العالم الإسلامي آنذاك، ولم يكونوا عالة على غيرهم، بل اجتهدوا في هذا العلم وألفوا فيه الكتب، وسنرتبهم زمنيا لنثبت باكورة هذا التخصص في الأندلس نقيض ما ذهبت إليه

---

(1) تفسير ابن أبي زمنين: ورقة: 315، س: 6، هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص162.

(2) تفسير ابن أبي زمنين: ورقة: 315، س: 7، هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص162.

(3) القيروان: مخ، رقم: 254، ورقة: 566، س: 1، هند شلبي: المرجع السابق، ص162.

(4) تفسير ابن أبي زمنين، ورقة: 324، س: 26.

(5) تفسير ابن أبي زمنين، ورقة: 195، س: 4.

(6) هند شلبي: القراءات بإفريقية، ص163.

(7) ابن أبي زمنين محمد بن عبد ا : مختصر تفسير يحي بن سلام، خزانة القرويين، فاس، رقم المخطوط 34، يقـع في 201 ورقة، المملكة المغربية، ورقات 3-41-87-119.

الدراسات السابقة. فمن قراء الأندلس الأوائل محمد بن فيرة (ت205هـ/820م)، غلب عليه القرآن، وكان يقرأ عليه في طليطلة[1]، وهذا عبد ا بن مسعود الطليطلي، رحل إلى القيروان وتتلمذ عن سحنون بن سعيد، وكان من أهل العلم بالقراءات، مع حسن الصوت بقراءة القرآن[2]، وذكر ابن الجزري وابن الفرضي عن عبد ا بن الغازي بن قيس (ت230هـ/844م)، بأنه كان بصيرا بقراءة نافع وعالما بالعربية، التي هي من شروط الإحاطة بأحكام التلاوة[3]، وذلك بعد أن قرأ على أبيه الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا كعلم بارز في القراءة بالأندلس.

ويأتي عبد الملك بن حبيب (ت238هـ/862)، الفقيه الأندلسي المشهور والعالم الموسوعي في أعلى سلم القراء البارزين بفضل مؤلفاته القيمة في هذا العلم، يتصدرها "كتاب القارئ" وكتاب "إعراب القرآن" كما أن له تفسير للقرآن – يقع في 60 كتابا (أي جزءا أو محورا أو ربما حزبا من كتاب ا) –[4].

ويعتبر حامد بن أخطل (ت280هـ/893م) الإلبيري أحد أبرز من حمل مقرأ نافع بن أبي نعيم، وهو أول من قرأ بها في حاضرة إلبيرة على حد تعبير الخشني[5] ومن علماء القراءة بقرطبة نذكر محمد بن عبد الجبار بن محمد (ت296هـ/908م)[6]، ولم يكتف محمد بن جرير (ت310هـ/922م) بالتلقي والدراسة في هذا العلم، بل وضع كتابا في "القراءات" مما يدل على سعة اجتهاده، وهذا ليس غريبا، فقد كان حافظا لكتاب ا وفقيها في أحكام القرآن وعالما بأحوال الصحابة والتابعين[7]، وعليه يكون محيطا بقراءاتهم المتعددة أي ملما بخصائص الطورين في القراءة الحرة والاختيارية.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص304، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص147، ذكر وفاته في سنة 285هـ/898م.

(2) محمد بن حارث الخشني: نفس المصدر، ص220، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص178.

(3) ابن الجزري: طبقات القراء، ج1، ص44، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص175.

(4) الداودي: طبقات المفسرين، ج1، ص349-350.

(5) محمد بن حارث الخشني: نفس المصدر، ص77، ترجم له ابن الفرضي باقتضاب شديد، ولم يذكر تخصصه العلمي في القراءة ولا في غيرها، تاريخ علماء الأندلس، ص94.

(6) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص310.

(7) السيوطي: طبقات المفسرين، صفحات 95-96-97.

كما نلفت العناية إلى دور زكرياء بن يحي الأندلسي، وهو مـن أبنـاء ق 3هـ/ 9م، الذي كان أستاذا في القراءة بقرطبة، تتلمذ عليه جلة علمائها مـن أمثـال أصبـغ، فلم يكن بالأندلس بعد الغازي بن قيس، أضبط منه لقراءة نافـع حسبمـا ذكـره ابـن الجزري[1].

وما ذكرناه من معلومات عن علم القراءات بالأندلس، يؤكد وجهة نظرنا القائلة بتقدمه في هذه الربوع في المرحلة المذكورة سابقا، أما ربطه بالقرنين 4 و 5هـ/10-11م من طرف بعض الباحثين، فإنه خطأ إن كان القصد الظهور، وهو في خانة الصواب، إن كان المراد الازدهار في التأليف والإثراء في معرفة أحكام القراءات، أما تجاهله في القرنين 2 و 3هـ/8-9م، فهو ناتج عن تسطيح في مطالعة المصادر التي أثبتت لنا العديد من القراء الأندلسيين في هذه الفترة فضلا عن مؤلفاتهم التي عفا عليها الزمن لضياعها واندراجها في عداد المفقودات، فظن البعض وهما بتخاف هذا العلم، وقد يعذرون لكون كتب الطبقات والتراجم قد اهتمت بتعريف الفقهاء أكثر من اهتمامها بالقراء والمحدثين إلا البعض منها فانغمرت أخبارهم نتيجة هذا التمييز.

8 – دخول قراءة نافع إلى المغرب الأغلبي والأندلس الأموي وترجيحها

أ – التعريف بالإمام نافع صاحب القراءة

هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني (ت199هـ/814م)، أصله من أصبهان، ثم استقر بالمدينة المنورة، تميز بالثقة في الرواية، كما يعد رجلا صالحا باستقامته وعبادته، ويعتبر أحد القراء السبعة[2] المعتمدة قراءتهم لصحة سندها، فقد أخذ القراءة عن تابعي المدينة، فهو شيخ الإمام مالك في القراءة وتلميذه في الفقه، فلا مشاحة أن يكون مرجعا أساسيا في هذا العلم، ليجعل منه مدرسة قائمة بذاتها ساهم في ترقيتها طلابه من مختلف الأمصار.

---

(1) غاية النهاية في طبقات القراء، ج1، ص294-295.

(2) ابن الجزري: نفس المصدر، ج2، ص330-331، انظر عن قراءته، ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج1، ص99 وما بعدها.

وقد أثبتت المصادر بما لا يدع مجالا للشك اتصال المغاربة والأندلسيين بالإمام نافع وأخذ القراءة عنه، إلا أنها لم تحدد لنا تاريخ دخولها بالتدقيق[1]، وهذا لا يعد مشكلا عويصا طالما أنها أجمعت على انتشارها ثم سيادتها في المغرب والأندلس[2].

وفيما يلي نسوق الحديث عنها بالتطرق إلى دراسة طلبة الإمام نافع من أهل المغرب الأدنى والأندلس في عصري الأغالبة والإمارة الأموية.

ب – طلبة المغرب الأغلبي عن الإمام نافع المدني وتلاميذه

رغم الرحلات المتتالية للمغاربة إلى الحجاز للغرض الديني (الحج) والعلمي، إلا أن المصادر لم تثبت لنا سوى أعداد قليلة ممن تتلمذ عن نافع بن أبي نعيم، بحيث اكتفت بذكر ثلاثة أسماء، والأرجح أن هذا العدد نموذجي ولا يعبر عن عزوف المغاربة عن هذه القراءة المدنية أو أن أخبار الفقهاء قد غطت على القراء لدى مؤرخي الطبقات والتراجم المغاربة والأندلسيين.

وذكر ابن مخلوف واحدا منهم وهو صقلاب بن زياد الهمداني القيرواني (ت191هـ/ 806م)، وأشار إلى أنه قرأ على نافع[3]، في حين ذكر ثانيهم ابن الجزري والذهبي، والمدعو كردم بن خالد المغربي التونسي الذي عرض القراءة على نافع وفق منهجه وكان رجلا زاهدا وعابدا، وروى عنه أحمد بن جبير الأنطاكي[4]، واللافت للنظر غياب أخباره في المصادر المغربية، ما يدعونا إلى الريبة في نسبه المغربي، لولا ورود شخصية مغربية أخرى لدى ابن الجزري تبتدئ بكلمة "كردم" ألا وهي: كردم بن عبد ا بن أبي زياد القصطيلي، وكان ممن قرأ على يونس بن عبد الأعلى المصري (ت264هـ/ 877م)[5].

أما الطالب الثالث فقد أورد خبره الزرقاني، ويتمثل في شخصية عبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعافري، الذي درس القراءة عن نافع "حين ارتحل إلى الحجاز[6]،

---

(1) المقري: نفح الطيب، ج2، ص66، ابن الأبار: التكملة، ج1، ص360، ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص32.
(2) R. Blachére : Introduction au Coran, Paris, 1957, p131.
(3) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج1، ص62.
(4) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص32، الذهبي: معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق محمد سيد جاد الحق، ط1، دار الكتب الحديثة، مصر، 1967، ج1، ص90.
(5) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص32.
(6) الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص407-408.

ومن خلاله أخذها زميله المغربي أبو عبد الرحمن المقرئ"[1]، ولكن ابن الجزري يضيف لنا طالبا مغربيا رابعا ألا وهو محمد بن برغوث أبو عبد ا القروي (ت272هـ/885م) الذي روى عن نافع بن أبي نعيم، ثم أصبح مقرئا متصدرا بجامع القيروان[2].

ومن خلال ما تقدم من معلومات نثبت بأن قراءة نافع قد دخلت إلى بلاد المغرب الأدنى، وقد تم هذا في النصف الأول أو بداية النصف الثاني من القرن 2هـ/8م، أي قبل وفاة الإمام، لما كان المغاربة في طور التتلمذ، وهي مرحلة مبكرة جدا، تدل بوضوح على مواكبة أهل المغرب لعلم القراءات خلال بواكيرها الأولى.

ونعلم أن الإمام مالك قد كان معاصرا للإمام نافع، وتتلمذ كلاهما على الآخر، وقد بلغ طلبته المغاربة في الفقه ما يناهز 49 طالبا، وعليه فلا نستبعد أن يدرس هؤلاء القراءة على شيخها نافع، لاسيما وأنه هو أيضا ينتسب إلى المدينة المنورة، فعلاقته العلمية بالإمام المفضل لطلبة المغرب – مالك بن أنس - وتواجده بالحجاز وبمدينة رسول ا – صلى ا عليه وسلم - كل هذه العوامل تشجعهم على الدراسة عليه والجمع بين العلمين، الفقه والقراءة، وإن سكتت المصادر المذهبية عن هذه الحقائق، فإن كتب القراءات وطبقاتها وتراجمها لم تغض الطرف عنها، رغم أن شهرة مالك قد غطت على علماء عصره بما فيهم قرينه نافع وكذلك تركيز المغاربة على الدراسات الفقهية للحصول على الفتاوى في نوازلهم التي تتطلب الأجوبة المستعجلة، بينما يكفي أخذ القراءة المدنية أو غيرها على بعضهم دونما حاجة إلى رحلة علمية ملحة، إلا من أجل الاستزادة المعرفية أو نيل الإجازة لغرض التخصص.

وحتى بعد وفاة الإمام مالك لم ينقطع المغاربة عن الرحلة إلى المدينة للأخذ عن أعلامها وخصوصا تلاميذ نافع، قراءته: مثلما أخذوا عنهم الفقه، نذكر منهم حماد بن يحي السجلماسي وعبد ا بن سهل القبرياني، اللذين درسا فقه مالك عن ابن الماجشون، الذي وردت الرواية عنه في حروف القرآن وأخذ القراءة عن أبي يعقوب الذي أخذها بدوره عن القراء المتخصصين[3]، وهذا عون بن يوسف الخزاعي، قدم المدينة، بعد موت مالك

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص99، وهو العدد الذي ألمحت إليه أيضا الباحثة هند شلبي: القراءات في إفريقية، ص216 وما بعدها.

(2) طبقات القراء، ج2، ص104، ومن طلبته المغاربة في القراءة المدنية، أبو تميم محمد بن أحمد التميمي.

(3) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص405.

بسنة فدرس على أربعين رجلا مدنيا، ونضيف إليهم أحمد بن معتب (ت277هـ/ 890م)، الذي تتلمذ على العثماني بالمدينة[1]، وأمثال هؤلاء كثيرون وإن كان تخصصهم في الفقه والحديث، فلا مانع أن يدرسوا أيضا قراءة نافع المدني وعن تلاميذه وعلماء المدينة عموما، ثم يعملون على نقلها إلى بلاد المغرب.

ج – طلبة الأندلس الأموي عن الإمام نافع المدني وتلاميذه

مثلما رحل المغاربة في العهد الأغلبي إلى الحجاز بغاية أخذ قراءة نافع عن شيخها بالمدينة فإن علماء الأندلس في عصر الإمارة الأموية، لم يدخروا وسعا في القيام بالرحلة العلمية القرآنية لنفس الغرض، وإن ضنت علينا المصادر بالأخبار الوافية عن تلاميذ الإمام نافع الأندلسيين، فهذا لا يعني انتفاء وجودهم، وإن كانوا قلة، ذلك أن جل اهتمام كتب الطبقات والتراجم سواء الأندلسية أو المغربية، قد انصب على استعراض سير الفقهاء.

وفي هذا الشأن فقد ذكر ابن الجزري أن غازي بن قيس (ت199هـ/814م)، قد أخذ القراءة عرضا وسماعا عن نافع بن أبي نعيم، وضبط عنه اختياره، كما صحح مصحفه على مصحف نافع ثلاث عشرة مرة[2] وذلك أثناء قيامه بالرحلة إلى المدينة في صدر حكم عبد الرحمن بن معاوية[3].

وقد سمحت له هذه الدراسة القرآنية المتخصصة الإلمام بقراءة أهل المدينة، فكان أول من أدخل قراءة نافع إلى الأندلس حسب بعض المصادر[4] وكان إمام الناس بقرطبة في القراءة، وأستاذا يقرأ عنه حرف نافع[5]، وفي طليعة الطلبة الأندلسيين المتخرجين عنه، ابنه عبد ا بن الغازي بن قيس القرطبي (ت230هـ/844م)، الذي اعتبره ابن الفرضي بصيرا بقراءة نافع بن أبي نعيم[6]، ولما كان عبد الملك بن حبيب، وأصبغ بن خليل وعثمان بن أيوب من تلامذته أيضا[7]، فلا يستبعد أخذهم عنه هذه القراءة التي تقترن كما

---

(1) محمد زيتون: القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، ط1، دار المنار، القاهرة، مصر، 1988، ص370.

(2) المصدر السابق، ج2، ص2.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص345.

(4) ابن الجزري: المصدر السابق، في نفس المكان، عياض: المدارك، ج1، ص347-348.

(5) ابن فرحون: الديباج، ص314، ابن الفرضي، المصدر السابق، ق1، ص345، عياض: المصدر السابق، ج1، ص348.

(6) تاريخ علماء الأندلس، ص212، انظر أيضا: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج2، ص2، قرأها على أبيه، انظر ترجمته المفصلة، ابن الجزري: المصدر السابق، ج1، ص440-441.

(7) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق1، ص345، ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص2.

هو معلوم بالمدرسة المذهبية المالكية، وكان الغازي بن قيس عميد هذه المدرسة حيث كان من أوائل الفقهاء الذين أدخلوا موطأ الإمام مالك إلى بلاد الأندلس على حد ما ذكرناه فيما سبق من الدراسة.

وبدورها فإن المراجع تعتبر الغازي بن قيس الناقل الأول لقراءة نافع نحو الأندلس ومن المهتمين بتدريسها هناك[1]، وتعد هذه العملية من المؤثرات الحجازية الواضحة في الأندلس، بدخول تلك القراءة إليها - على اعتبار أن الحجاز مثلت في ق 2هـ/8م مركزا ثقافيا مستقطبا للعلوم الدينية -[2] ومنها علوم القرآن وخاصة القراءات.

ولكننا من جهتنا لا نميل إلى جعل دخول هذه القراءة المدنية إلى الأندلس، حكرا على شخصية واحدة، فلا شك أن تقوم مجموعة أخرى لا يستهان بها من طلبة الأندلس بالرحلة إلى المدينة والدراسة عن الإمام نافع، ثم العمل على نقل قراءته المفضلة لديهم إلى بلادهم، فقد أثبتت المصادر أن يحي بن يحي الليثي، قد سمع من نافع بن أبي نعيم القارئ أثناء رحلته إلى المدينة[3].

وقد عرفنا في الباب الأول عن العلاقات المذهبية، أن عدد طلبة الأندلـس عـن الإمام مالك قد بلغ 15 طالبا وكان منهم الذي نقل موطأه، ألا يفترض على هؤلاء دراستهم عن الإمام نافع قراءته بحكم اقترانهما بالمدرسة المالكية وزمالتهما العلمية وجغرافيتهما الحجازية – المدنية - المشتركة، وبالطبع نعني الإمامين مالك ونافع وخصوصا أن هؤلاء الطلبة يتلازمون مع الغازي بن قيس زمنيا، بل منهم السابق عليه، مثل سعيد بن عبدوس الطليطلي (ت180هـ/796م) ومحمد بن سعيد بن بشير بن شراحبيل (ت198هـ/ 813م) وزياد بن عبد الرحمن شبطون (ت204هـ/819م) وسعيد بن أبي هند الطليطلي (ت200هـ/ 815م)[4] وما يدل على أن هدفهم من الرحلة لم يكن فقهيا فقط، بل لامس العلوم الدينية الأخرى كعلم القراءات، فقد ذكرت المصادر عن عبد الرحمـن بـن موسـى الهـواري

---

(1) محسن جمال الدين: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، المغرب، ع31، ديسمبر، 1984، ص178.

(2) عبد القادر ورقلاني: الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، ط1، دار وحي القلم، دمشق، سوريا، دار الأصالة، بئر توتة، الجزائر، 2006، ص159.

(3) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 59-60، عياض: المدارك، ج1، ص535-536-537، الضبي: بغية الملتمس، ص445.

(4) عياض: المدارك، ج1، ص347-493-349-353-354.

– الأستجي - بأنه لقي مالكا وكان متمكنا في علوم القرآن كالتفسير والقراءة[1] وله كتابان أحدهما في القراءات وآخر في تفسير القرآن الكريم[2].

ونضيف إلى هذه الزمرة 16 من أعلام المذهب المالكي الذين كان لهم الفضل في توطيد مدرسة أهل المدينة في الفقه ممن لم يلتق بالإمام مالك، ولكنهم درسوا عن تلاميذه بالحجاز ومصر وبلاد المغرب الأدنى، وقد ذكرناهم في الباب الأول، وإشارتنا إليهم في هذا السياق، لنثبت احتمالية تمكينهم لقراءة نافع بالأندلس، والتي تدخل في إطار المنظومة المذهبية المالكية، فإن لم يدرسوا عنه قراءته مباشرة، فلا مانع أن يأخذوها عن تلاميذه في التخصص أو عن أعلام الحجاز في العلوم الدينية عموما، نذكر من أمثال هؤلاء: عيسى بن دينار (ت212هـ/827م) وعبد الرحمن بن دينار بن واقد الغافقي (ت201هـ/816م) وحسين بن عاصم الثقفي (ت208هـ/823م)[3] وهم استشهاد نموذجي لقربهم الزمني من عصر الغازي بن قيس وصاحب قراءة أهل المدينة الإمام نافع، وغيرهم كثير، سيرد ذكرهم لاحقا ضمن قنوات نقل هذه القراءة، المدنيين أو المصريين، ممن حل بالأندلس أو الذين اتصل بهم الأندلسيون.

والمؤكد من كل هذا تمسك أهل الأندلس بقراءة نافع بغض النظر عن الذين أسهموا في إدخالها وفتراتهم الزمنية المتباينة، إلى درجة التعصب، فهذا يحي بن أصبغ بن خليل قد قرأ بالناس في بعض ليالي رمضان وهو يؤم بوالده أيضا، بغير حرف نافع بن أبي نعيم المدني، فأنكر عليه ذلك أبوه، فجعل يصحح له اعتمادا على قراءة غازي بن قيس واعتمادا على نافع المدني[4].

---

(1) عياض: المصدر السابق، ج1، ص507-508.

(2) محسن جمال الدين: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، ص178، لم يذكر له عياض سوى كتابه في التفسير، المصدر السابق، ج1، ص508، انظر أيضا: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص212، محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص234 وما بعدها.

(3) عياض: المدارك، ج2، ص18-19، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص15، عياض: المصدر السابق، ج2، ص30.

(4) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص38، وتجدر الإشارة إلى بعض الشخصيات الأندلسية في الإقراء على منهج الإمام نافع، ممن يحتمل أخذها عنه مباشرة، مثل حامد بن أخطل (أبو الخضر)، (ت280هـ/893م) من أهل إلبيرة، كانت له رحلتان إلى المشرق، وكان أحد من حمل مقرأ نافع بن أبي نعيم إلى درجة التفوق والإتقان وهو أول من قرأ بها في حاضرة إلبيرة، الخشني: المصدر السابق، ص77، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص94، ونضيف إليه شخصية أصبغ بن مالك بن موسى (ت299هـ/911م)، المقرئ القرطبي، قرأ القرآن على إبراهيم بن محمد بن باز، ثم أصبح إماما في قراءة نافع، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص79.

وذكر لنا مؤلف مجهول معلومة فريدة، مفادها أن محمد بن بشيـر القاضـي (ت199هـ/814م)، أول من أدخل قراءة نافع إلى الأندلس، بعـد أن أخذهـا عنـه بالمدينة[1].

د – حلول طلبة الإمام نافع وعلماء أهل المدينة بالمغرب الأدنى (الأغلبي)

مما ساهم في نشر قراءة الإمام نافع بالمغرب الأدنى الأغلبي، مجيء بعض طلبته في القراءة بمعية نظرائهم من علماء الحجاز الآخرين إلى إفريقية، وبالتالي عملهم على تعليم أحكامها والتوسع في دراستها بمساجد القيروان وتونس وغيرهما من المدن والحواضر وحيث توجد المؤسسات العلمية كالكتاتيب، وقد أشارت المصادر إلى بعضهم، مثل: أبي عبد الرحمن عبد ا بن يزيد المقرئ، الذي جمع بين قراءة أهل البصرة وقراءة أهل المدينة، وقدم إلى القيروان (سنة 156هـ/772م)، وكان قد أقرأ القرآن بالبصرة 36 سنة وبمكة 35 سنة، حيث توفي بها (سنة 213هـ/828م)[2]. ومنهم كذلك زكرياء بن يحي الوقار بن يحي بن عبد ا (ت254هـ/868م)، الذي وطأ إفريقية سنة (225هـ/839م)، بعد أن تتلمذ على الإمام نافع ودرس عنه القرآن، وعنه أخذ أبو عبد الرحمن المقرئ – الآنف الذكر- حرف نافع، وقد استقر هذا الأخير بمدينة طرابلس، وبها عمد إلى تدريس هذه القراءة وتخرج عنه الطلبة في هذا التخصص ولعل من أشهرهم المقرئ محمد بن برغوث القيرواني (ت272هـ/885م)[3].

وبالإضافة إلى هؤلاء، رحل بعض علماء أهل المدينة، إلى بلاد المغرب، ممن لم يدرس مباشرة عن الإمام نافع، ولكن لا يستبعد معرفتهم بقراءته المشهورة والمساهمة في تلقينها لطلبة المغرب في عصرهم، مثل عبد العزيز بن يحي المدني الهاشمي، الذي نزل بإفريقية سنة (225هـ/839م)، وإن كان متخصصا في الفقه والحديث فلا شك أنه على

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقم 30، انظر ترجمته، الضبي: بغية الملتمس، ص53 وما بعدها، محمد بن حارث الخشني: قضاة قرطبة، ص127 وما بعدها.

(2) ابن فرحون: الديباج المذَهب في أعيان المذهب، ص370، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص163، محمد زيتون، العلاقات الثقافية بين القيروان وبين مراكز الفكر في المشرق، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، ص372.

(3) ابن فرحون: نفس المصدر، في نفس المكان، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج2، ص246، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص182.

دراية بعلم القراءات، لاسيما وأنه كان يتمتع بصيت ذائع في المدينة المنورة بفضل بروزه في العلوم الدينية[1].

وفي هذا السياق نذكر أيضا شخصية علي بن يونس الليثي، الذي تتلمذ عن الإمام مالك وغيره من علماء المدينة، وكان من الذين وفدوا على إفريقية[2]، وبفضل هذه الزمرة من العلماء وغيرهم ذاعت قراءة نافع بالمغرب الأدنى بعد إقبال الطلبة على دراستها عليهم، ومثلما كان للمدرسة القرآنية المدنية من دور في ترسيم قراءة نافع في هذه الديار فلا يمكن تجاهل دور المدارس الأخرى، التي كان لها أبلغ الأثر في ذلك ونخص بالذكر هنا، المدرسة المصرية.

9 – دور المدرسة المصرية في القراءات بالمغرب والأندلس

ظهرت نخبة من القراء بمصر، بعد أن أتمت تكوينها في علم القراءة بالمدينة المنورة على حرف الإمام نافع، حتى نشأت مدرسة مصرية حقيقية، بلغ صداها إلى المغرب والأندلس، وكان من أعلام هذه المدرسة البارزين، عثمان بن سعيد المصري – المعروف بورش - بعد أن أخذها في المدينة على الإمام نافع بن أبي نعيم، ليعمل على نقلها إلى مصر، أين تصدر بها للإقراء إلى أن وافته المنية سنة (197هـ/812م)[3] كما ساهم الفقهاء المصريون في نشر قراءة نافع من أمثال الليث بن سعد وأشهب بن عبد العزيز وهما من تلاميذه اللذين أخذا قراءاته عنه[4].

وقد اعتبر ابن تغري بردي الإمام ورش، قيروانيا من حيث الأصول[5]، فإن صحت هذه المعلومة، فإن أهل المغرب، كان لهم قصب السبق في نقل قراءة نافع إلى مصر.

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص158.

(2) نفس المصدر: ص159.

(3) السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص185، ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج1، ص113. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج2، ص155-156، صالح محمد فياض: تعريب المغرب إبان الفتوحات الإسلامية إلى نهاية بني الأغلب، مجلة المؤرخ العربي، ع30، اتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العراق، 1986، ص135.

(4) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ج2، ص331.

(5) النجوم الزاهرة، ج2، ص155.

ولقد شاعت قراءة نافع بمصر بفضل الدور الذي أداه ورش في التدريس، فقد كان جيد القراءة مع براعته في العربية كما وصفته المصادر، وأورث هذا العلم لنخبة من طلابه، وفي صدارتهم أبي يعقوب الأزرق يوسف بن عمر بن يسار (ت240هـ/854م) خليفته في الإقراء من بعده في الديار المصرية، الذي عرف باجتهاده في التخصص، حيث انفرد عن أستاذه بتغليظ اللامات وترقيق الراءات[1].

وكان لورش وأبي يعقوب وتلاميذهما أثر كبير في انتشار رواية نافع، ليس بمصر فحسب، وإنما بالمغرب والأندلس أيضا، حتى أن أهل هذه البلدان الإسلامية قد جعلوا منها القراءة الرسمية نظرا لشيوعها[2]، فبفضل الرحلات العلمية المغربية والأندلسية إلى المشرق، والمرور عبر مصر والنزول بها، تمكن الطلبة المغاربة والأندلسيون من التتلمذ على أعلام قراءة نافع بها.

أ - أخذ المغاربة قراءة نافع عن ورش وتلاميذه بمصر

كثيرون هم القراء المصريون على رواية الإمام نافع، وخصوصا ممن تتلمذ عن ورش، ذكر ابن الجزري عينة منهم، كإبراهيم بن محمد بن مروان، العارف بقراءة ورش عالي السند فيها، وأحمد بن صالح الإمام الحافظ المصري (ت248هـ/862م)، قرأ على ورش وألم بقراءته، كما أحاط أيضا بحرف عاصم، وهذا محمد بن عياض المصري (ت253هـ/867م)، مقرئ متصدر[3]، إضافة إلى غيرهم من تلاميذه سيرد ذكرهم لاحقا.

وإن لم تذكر المصادر طلبة المغرب الأدنى عن الإمام ورش مباشرة، فإنها بالمقابل أشارت إلى من أخذ عن تلاميذه المصريين، ومنهم يونس بن عبد الأعلى (ت264هـ/877م)، الذي قرأ عنه كردم القصطيلي وعيسى بن مسكين المغربيين[4]، وبدوره لقي ابن طالب القاضي يونس بن عبد الأعلى المقرئ المصري – الذي أخذ القراءة عرضا عن ورش - وصقلاب بن شيبة المصري (ت191هـ/806م) ومعلى بن دحية المصري

---

(1) السيوطي: المصدر السابق، ج1، ص486، ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص402.

(2) السيوطي: المصدر السابق، ج1، في نفس المكان، محمد فياض أبو دياك: المرجع السابق، ص135.

(3) ابن الجزري: طبقات القراء، ج1، ص26-62، ج2، ص223.

(4) عياض: تراجم أغلبية، ص208-232، انظر ترجمة يونس: ابن الجزري، المصدر السابق، ج2، ص331.

وجميعهم من طلبة الإمام نافع[1]، كما أخذ عبد الرحمن بن أحمد القيرواني عن داود بن أبي طيبة (ت223هـ/837م) المقرئ المصري[2].

ومن جهتهم ساهم بعض القراء المصريين في نقل قراءة نافع إلى القيروان، مثل زكرياء بن يحي الوقار المدني، ثم المصري على حد تعبير ابن فرحون، فرغم حلوله بإفريقية إلا أنه قفل راجعا إلى مصر ومات بها سنة (254هـ/868م)[3].

ب – أخذ الأندلسيين قراءة نافع عن ورش وتلاميذه بمصر

على اعتبار أن رواية ورش هي أحسن الروايات التي تواترت عن نافع، حرص الأندلسيون على الأخذ بها، ولتحقيق ذلك كان على طلبتهم القُراء الرحلة إلى مصـر للتتلمذ عن شيخها وتلاميذه المشهورين، وهو ما يفسر ارتباط علم القراءة على حرف نافع بالمدرسة المصرية.

وحسب السيوطي وابن الجزري، فإن رواية ورش – تلميذ نافع - قد تسربت إلى الأندلس بواسطة عبد الصمد بن عبد الرحمن بن القاسم أبي الأزهر المصري (ت231هـ/845م)[4]، دون ذكرهما لتفاصيل هذه المعلومة المبهمة. وبعد تمحيصنا لها بدا لنا عدم رحلة هذا الأخير للأندلس حتى نقدر مساهمته في نقلها، وإنما اقترن اسمه بانتشارها في الأندلس، لكثرة طلبته الأندلسيين، وهذا ما سنذكره بعد حين.

وبعد استقصائنا في المصادر المختصة، اتضح لنا وجود تلامذة الإمام ورش من أهل الأندلس درسوا عنه قراءة نافع برسم اجتهاده، فقد ذكر ابن الفرضي عن محمد بن عبد ا القرطبي، بأنه عقد رحلة إلى مصر وقرأ بها القرآن على عثمان ابن سعيد المعروف بورش، وقال عنه: كان عالما بالقرآن بصيرا بالعربية، وهو ما أكده ابن الجزري بقوله: أخذ القراءة عرضا عن ورش بعد رحلته إليه ما جعله يتضلع في القراءات[5].

(1) ابن الجزري: طبقات القراء، ج1، ص308-309، ج2، ص304.

(2) ابن الجزري: نفس المصدر، ج1، ص364، وعن المقرئ المصري ابن أبي طيبة، انظر أيضا: ابن الجزري، المصدر السابق، ج2، ص125.

(3) عياض: تراجم أغلبية، ص42.

(4) السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص486، ابن الجزري:غاية النهاية في طبقات القراء، ج1، ص389.

(5) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص6، ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص189، وكانت حصيلة دراسته على الإمام ورش أن أصبح متخصصا في قراءته بعد أن نقلها إلى الأندلس حسبما يفهم من الرواية، انظر: محسن جمال الدين: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، ع31، ص178.

ولعل من الأعلام القراء الأندلسيين البارزين، الذين ألموا بقراءة ورش دراسة وتأليفا، المقرئ زكرياء بن يحي الأندلسي، وهو من أبناء ق3هـ/9م، الذي عرض على أحمد بن إسماعيل التجيبي وبكر بن سهل الدمياطي، وحبيب بن إسحاق ومواس بن سهل، فحسب ابن الجزري لم يكن بالأندلس بعد الغازي بن قيس أضبط منه لقراءة نافع، ولا أعرف بألفاظ المصريين من أصحاب عثمان بن سعيد (ورش)، ومن جهوده في هذا المجال أن تخرج عليه بعض علماء الأندلس ومنهم الفقيه أصبغ بن خليل وجماعة من أهل قرطبة[1].

وتشير المصادر أيضا إلى شخصيات أندلسية أخرى من الأهمية بمكان، كان لها دور بالغ في اعتماد رواية ورش لدى الأندلسيين، فقد نوه ابن الجزري بالمقرئ القرطبي محمد بن وضاح بن بزيغ (أبو عبد ا الأندلسي) (ت287هـ/900م)، فقد روى قراءة نافع عن أشهر تلامذة ورش ألا وهو عبد الصمد بن عبد الرحمن، ولم يكتف بالدراسة عنه بل دعم تحصيله بنسخة مكتوبة عن عرضه، كما تلقى عنه مصنفه في "الاختلاف بين نافع وحمزة"، قال الداني، ومن وقته اعتمد أهل الأندلس على رواية ورش وصارت عندهم مدونة، وكانوا قبل ذلك معتمدين على رواية الغازي بن قيس عن نافع[2].

ومن مميزات هذه الفئة من القراء الأندلسيين، التمكين لرواية ورش ليس فقط من خلال أخذ قراءته عنه وعن تلاميذه، بل أشفعوا ذلك بالمؤلفات التي ساهمت في انتشارها على غرار المقرئ الأندلسي، مطرف بن عبد الرحمن (أبو القاسم)، الذي عقد رحلة علمية إلى مصر للتكوين في الإقراء، حيث عرض على عبد الرحمن بن داود بن أبي طيبة ومواس بن سهل كما سمع الحروف من يونس بن عبد الأعلى عن ورش، ويبدو أنه عدد مشاربه في القراءات، فتتلمذ عن إسحاق الخزاعي عن أصحابه عن ابن كثير، ولكنه في النهاية وكما قال الداني كان من أهل الضبط والإتقان والمعرفة بقراءة نافع برواية ورش، وله كتاب حسن في الأداء يدل على تفوقه العلمي في تخصص القراءات[3].

---

(1) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص295.

(2) نفس المصدر، ج2، ص275.

(3) نفسه، ج1، ص300.

وتجدر الإشارة أيضا إلى المقرئ إبراهيم بن حمدان بن عبد الصمد (أبو إسحاق الأندلسي)، الذي رحل إلى مصر وأوطنها وقرأ على إسماعيل بن عبد ا النحاس، أحد أبرز طلبة الإمام ورش، إضافة إلى المقرئ إبراهيم بن محمد بن بازي، أبـو إسحـاق بن القزاز الأندلسي (ت294هـ/906م)، الذي وصفته المصادر بالعالم الثقة، قرأ علـى عبد الصمد بن عبد الرحمن صاحب ورش. وسمع منه كتابه الذي جمعه في قراءة نافع وحمزة، ولما قفل راجعا إلى الأندلس عكف على نشاط الرباط إلى أن توفي بطليطلة، وكانت محصلة دراسته بمصر أن أصبح مقرئا حافظا لكتاب ا - عز وجل - بصيرا بوجوه القراءة متقنًا لأحكامها وله إبن قارئ وتفوق بقراءته على أهل مكة والمدينة بشهادة علماء الأندلس[1].

ولا يفوتنا في هذا المقام أن ننوه بدور شخصية أندلسية من القراء الذين كانت لهم بصمة واضحة المعالم في ترسيم قراءة نافع برواية ورش بالأندلس وبلاد المغرب كما سنرى لاحقا، ونعني بذلك المقرئ الذائع الصيت، محمد بن عمر بن خيرون المعافري الأندلسي (ت306هـ/918م) الذي حذق علم القراءة بقرطبة وشد الرحال إلى مصر وتتلمذ هناك عن أشهر تلاميذ ورش وهو أبو يعقوب الأزرق[2] كما درس أيضا عن تلاميذ أبي يعقوب، فقد أخذ رواية ورش عن محمد بن سعيد الأنماطي[3] وعن أبي الحسن إسماعيل النحاس[4] كما أخذها أيضا عن تلميذ داود بن أبي طيبة (ت223هـ/837م)، ألا وهو عبيد بن محمد المعروف برجال (ت284هـ/897م)[5] وكانت محصلة تكوينه في المدرسـة المصرية، أن كان يشدد على الأخذ برواية ورش عن نافع، ويلزم طلبته في الأندلس،

---

(1) ابن الجزري: المصدر السابق، ج1، ص13-23، ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989، ص21-22، ذكر تاريخ وفاته سنة 274هـ/887م، وعائلته كلهم من القراء.

(2) المقري: نفح الطيب، ج2، ص65.

(3) السيوطي: المصدر السابق، ج1، ص487، انظر ترجمة الأنماطي، ابن الجـزري، طبقـات القـراء، ج2، ص146 وما بعدها.

(4) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص360، انظر ترجمة النحاس، ابن الجزري: المصدر السابق، ج1، ص165.

(5) ابن الأبار: المصدر السابق، ج1، ص360، التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي، ص440.

القراءة بها ومنهم ابنيه محمد وعلي، ومن طلبته الأندلسيين، أبي جعفر أحمد بن أبي بكر الهواري المعلم، وعبد الحكم بن إبراهيم وعلي بن أحمد البجائي[1].

ومن قراء الأندلس الدارسين بمصر، نذكر سعيد بن جابر بن موسى الكلاعـي (ت324هـ/935م)، وهو من أهل إشبيلية، قرأ بمصر على أحمد بن سعيد وأحمد بن هلال وأبي بكر القباب (ت224هـ/838م) وكانت محصلة الدراسة أن أتقن قراءة القرآن، ثم انصرف إلى إشبيلية، فكان يستقدم إلى قرطبة كل عام من شهر رمضان للقيام[2]، وحتى يدعى إلى هذه المهمة في عاصمة الخلافة الأموية بالأندلس فلابد أن يكون مقرئا حاذقًا، ولا غرو أن قراءته على حرف نافع برواية ورش.

وإذا كانت رحلة الأندلسيين إلى مصر لغاية التتلمذ في القراءات على أعلامها من القراء الكبار على مذهب نافع وتلميذه المصري ورش، فإن من نتائجها الواضحة ظهور نخبة من علماء القراءات بالأندلس، بلغوا مستوى الأستاذية بوطنهم وخارجه سواء بالمغرب أو بمصر نفسها، ومنهم سليمان بن مسرور، وهو من أهل طليطلة، استوطـن مصر ومات بها، وغلب عليه في التخصص العلمي، القراءات حيث كان فيها إماما وعرف عنه حسن الصوت في تلاوة القرآن[3].

وبفضل التكوين العلمي الذي تلقاه علماء القرآن الأندلسيين، عن المدرستين المدنية والمصرية، مكنتهم هذه الازدواجية من تلقيح قراءة نافع برواية ورش التي حازت المرتبة الأولى بمتانة سندها لذا فضلها أهل الأندلس وتفوقوا فيها، بكثرة قراءتهم على منوالها ومؤلفاتهم العديدة في مجالها مما أهلهم إلى تكوين مدرسة أندلسية في القراءة ارتقت إلى مستوى التأثير الخارجي وهو ما سنتناوله لاحقا.

10 – تأثير المدرسة الأندلسية في علم القراءات بالمغرب الأدنى

إذا كانت بلاد الأندلس في عصر الإمارة الأموية، مرتبطة مذهبيا وفقهيا بالمدرسة المالكية المغربية، فإنها في مجال القراءات، قد استحالت إلى مركز إشعاع ألقى بظلاله على بلاد المغرب الأدنى على منهج قراءة نافع، بسند ورش المصري، وهذا بفضل ما

(1) ابن الأبار: المصدر السابق، ج1، ص360، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج1، ص81.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص179، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص326-327، ذكر تاريخ وفاته (سنة 327هـ/938م).

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص186.

بذله قراء الأندلس الذين حلوا بالقيروان وغيرها من الحواضر العلمية بإفريقية، من نشاط في هذا التخصص أدى في نهاية المطاف إلى ترسيخ قراءة أهل المدينة في البيئتين الأندلسية والمغربية، وهذا بالطبع لا يلغي تماما الدور المغربي الذي لا يمكن الإغضاء عنه في مجال انتشار علم القراءات بجهود المغاربة من علماء القرآن.

وللخوض في هذا الموضوع تطرح أمامنا إشكالية أصول وجذور المدرسة الأندلسية المتفوقة في علم القراءات والتي يحدد معظم الباحثين معالمها الزمنية في العصور الإسلامية المتأخرة بداية من القرن 4هـ/10م وما تلاه، فإذا كانوا يقصدون الازدهار والتعمق فلا نختلف معهم، أما إن قصدوا النشأة والظهور فالحقائق التاريخية تفند هذا الطرح.

ويستند أصحاب هذا الرأي الشاذ إلى رواية ابن الجزري الغريبة، والتي مفادها أنه لم يكن بالأندلس ولا ببلاد المغرب شيء من هذه القراءات إلى أواخر المائة الرابعة (ق4هـ/10م). فرحل منهم من روى القراءات بمصر ودخل بها، وكان أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ا الطلمنكي مؤلف الروضة (ت429هـ/1037م) أول من أدخل القراءات بالأندلس[1].

وهذا الحكم فيه مبالغة مجافية للحقيقة التاريخية، فقد سبق وأن أبرزنا تطور علم القراءات بالأندلس بداية من ق2هـ/8م، وبالأخص في ق3هـ/9م، ولذلك فرغم إقرار الإمام جلال الدين السيوطي بمكانة الطلمنكي العلمية ومرتبته في علوم القرآن، فقال عنه: "كان حبرا في علوم القرآن، قراءاته وإعرابه وناسخه ومنسوخه وأحكامه ومعانيه"، مشيرا إلى أستاذيته في هذا التخصص قائلا وانتفع الناس بعلمه، إلا أنه لم يعتبره مؤسسا لهذا العلم بالأندلس[2] ولكن الذي لا مراء فيه أن علم القراءات قد بلغ ذروة التطور في القرون المتأخرة ليس في الأندلس فحسب بل في كل مناطق العالم الإسلامي، وهذا موضوع آخر لا يتفق زمنيا مع الحقبة المحددة لدراستنا[3].

---

(1) ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج1، ص35.

(2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة القاهرة، مصر، 1976، ص29-30.

(3) ظهر بعد الطلمنكي، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت437هـ/1045م)، مؤلف التبصرة والكشف، ثم برز الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت444هـ/1052م)، مؤلف التيسير وجامع البيان، وهو في القراءات السبعة، ابن الجزري: طبقات القراء، ج1، ص35.

ويظهر التأثير الأندلسي في مجال القراءات ببلاد المغرب الأدنى، في قدوم مشاهير القراء – وإن كانوا قلة - ساهموا بعد استقرارهم بالقيروان في ترسيخ قراءة نافع برواية ورش، وأغلب المصادر تتفق على أن هذا الدور الرئيسي اضطلعت به شخصية محمد بن خيرون السالفة الذكر، وهو الرأي الذي استقر عليه، أحمد المقري التلمساني وابن الجزري وكذلك ابن الفرضي، فما هي تفاصيل هذا الدور ومظاهره؟

اسمه الكامل محمد بن عمر بن خيرون أبو عبد ا المعافري الأندلسي ثم القروي (ت306هـ/918م)، وابتداء فهو من أهل الأندلس مولدا ونشأة، وتخصص في علوم القرآن، فكان من مشاهير القراء بقرطبة وهو إلى ذلك رجل صالح وفاضل وكريم الأخلاق، ولم يكتف بتحصيله العلمي في مجال القراءات بالأندلس فقرر أن يعقد رحلة علمية إلى مصر، - سبقت الإشارة إليها - أسفرت عن حيازته إجازة علمية في قراءة ورش عن الإمام نافع بعد الدراسة على أبرز تلاميذه، حتى أصبح متضلعا فيها، ثقة مأمونا بعلمه[1]، كما ذكـر له الحميدي رحلة علمية ثانية إلى العراق تتلمذ فيها على علماء الحديث من أتبـاع يعلـي بن المديني ويحي بن معين[2]، فجمع بين علم القراءات والحديث النبوي الشريف، ويبدو أنه لما أنهى فترة الدراسة لم يقفل راجعا إلى الأندلس حسب اتفاق المصادر، دون ذكـر السبب، حيث فضل التوجه إلى بلاد المغرب، فاختار الاستقرار بالقيروان وبنـى بهـا مسجدا (سنة 252هـ/866م)، ثم سرعان ما انتقل إلى مدينة سوسة وبها توفي، وبهاتين الحاضرتين انتصب للتدريس مقرئا ومحدثا،وبالمقابل درس الفقه على عيسى بن مسكين القيرواني[3].

ولما كان إماما في قراءة نافع من رواية ورش،كما وصفه أبو عمرو الداني، نال مشيخة القراء بالقيروان[4] فهو الذي قدم أهل إفريقية بقراءة نافع، فإنه كان الغالب على قراءاتهم حرف حمزة، ولم يكن يقرأ لنافع إلا خواص الناس، فلما حل ابن خيرون بالقيروان، التف حوله طلبة العلم ورحل إليه القراء من الآفاق، وبها ألف كتاب الابتداء والتمام،

---

(1) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص217، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ق2، ص110.

(2) الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص96.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق2، ص111، الحميدي: المصدر السابق، ج1، ص96.

(4) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص217، انظر أيضا: المالكي: الرياض، ج2، ص135 وما بعدها.

وكتاب الألفات واللامات[1]، وهذا يعني بيداغوجيا، أنه اعتمد في تدريسه على مصنفات تربوية كمرجعيات للطلبة في القراءة ورسم القرآن، وهي طريقة تعليمية ستكون لها مردودية فعالة في التكوين كما سنرى.

ويستخلص من النص التاريخي السابق عدة نتائج، نحددها فيما يلي:

- اعتماد عدة قراءات في بلاد المغرب الأدنى في فترة ق 3هـ/9م وبداية ق 4هـ/10م، وقرينة ذلك الصيغة التالية: "وكان الغالب على قراءاتهم".
- ترجيح أهل المغرب الأدنى لقراءة حمزة بن حبيب الكوفية، وقراءة نافع المدنية، بما تناسب مع المذهبين، الحنفي والمالكي، وهذا قبل رجحانها بالمشرق على يد المقرئ البغدادي أبي بكر بن مجاهد (ت324هـ/935م)[2].
- هيمنة القراءة على حرف حمزة قبل قدوم محمد بن خيرون في غضون النصف الثاني من ق 3هـ/9م.
- تمركز قراءة نافع بالقيروان ثم شيوعها في المغرب الإسلامي عموما والأدنى خصوصا.
- إظهار قراءة نافع بقدوم ابن خيرون حسب ما يذهب إليه الكثير من الباحثين[3]، اعتمادا على المصادر الآنفة الذكر وهو رأي قابل للنقاش.

ورغم أن المغاربة كانوا على معرفة سابقة بقراءة نافع قبل قدوم ابن خيرون، كما أنهم أخذوا رواية ورش المصري قبله أو بالتزامن مع هذا النزيل الأندلسي، إلا أنه لما حل بالقيروان ألزم طلبته التقيد بها عند القراءة، فهو موطدها بالقيروان وناشرها بالمغرب الأدنى، إذ كانت قراءة نافع قبل مجيئه، مقصورة على الخواص، أي أنها كانت سائدة في أوساط العلماء الذين التزموا بها بواسطة اجتهادهم الخاص، بعد أن استوعبوها عن تلاميذ نافع من الرواد الأوائل الناقلين لها، ومع مرور الزمن أعادوا النظر في رواياتهم عنـه،

---

(1) أحمد المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، د. ط، دار صادر، بيروت، لبنان، 1968، ج2، ص66، المالكي: رياض النفوس، ج2، ص135، ابن الأبار: التكملة، ج1، ص360، ابن الجزري، المصدر السابق، ج2، ص217، ابن الفرضي: المصدر السابق، ج2، ص110.

(2) ولابن مجاهد كتاب القراءات الكبير وله كتاب السبعة، ابن الجزري: النشر، ج1، ص81، وطبقات القراء، ج1، ص139، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج5، ص144-148، ابن النديم: الفهرست، ص154.

(3) محمد بن زيتون: القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، ط1، دار المنار، القاهرة، 1988، ص289.

أي كردم المقرئ وأبي يحي بن زكرياء الوقار وأبي عبد الرحمن عبد ا بن يزيد المقرئ، ومالوا إلى رواية ورش وفضلوها نظرا لما حققته من ذيوع وانتشار في مصر وخارجها ولكونها أوثق وأفضل الروايات التي تواترت عن الإمام نافع.

ولعل هذه المعطيات الجديدة، هي من يفسر لنا إقدام الطلبة على الدراسة عن ابن خيرون وكثرة المغاربة الذين تخرجوا على يديه، وقد أحصت المصادر والمراجع ستة يمثلون طليعة المتمدرسين عنه ولعلهم من المتميزين النجباء وهم:

1 محمد بن محمد بن عمر بن خيرون.

2 – أبو الحسن على بن محمد بن عمر بن خيرون (ت310هـ/922م).

3 – أبو جعفر أحمد بن أبي بكر.

4 – علي بن محمد البجائي.

5 – أبو بكر يحي بن خلفون المؤدب الهواري.

6 – أبو الفضل عبد الحكم بن إبراهيم القروي[1].

ومن هنا وبفضل هذه الكوكبة من المتخرجين عنه في مجال الإقراء على منهج ورش وبرسم قراءة نافع، عده الباحثون الموجه الحقيقي الذي رسم للقراءات بإفريقية طريقها، فإليه يرجع الفضل في تعميم قراءة نافع ببلاد المغرب، محولا بذلك القراءة فيها من اقتفاء أهل الكوفة إلى إتباع أثر أهل المدينة[2] وهو الحكم الذي يحتاج منا إلى تحليل.

وقبل ذلك من الضروري أن نعرج على ذكر ابنه، محمد بن محمد بن عمر بن خيرون أبو الحسن المعافري الأندلسي، روى القراءة عرضا عن أبيه، قال الداني: "روى عنه أهل القيروان، حيث كان يدرس علم القراءة اعتمادا على كتب والده، وهما كتاب الابتداء والتمام والألفات واللامات[3]. وقد سبقت الإشارة إليهما، ومن خلال هذا النص

(1) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ج2، ص217، المالكي: رياض النفوس، ج2، ص52 وما بعدها، إلا أن ترجمته ليست وافية وخالية من المعلومات الرئيسية، حسن حسني عبد الوهاب: "أبو جعفر بن خيرون"، مجلة الثريا، ع2، ماي 1945، ص2، الدباغ: المعالم، ج2، ص288 وما بعدها، محمد بن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص175.

(2) بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي، ص439.

(3) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص245.

التاريخي نستنتج أن الابن سار على منهج والده في نشر رواية ورش عن نافع في الإقراء وهو ما نلمسه من الرواية السابقة.

ونظرا للشهرة الفائقة التي حققتها عائلة ابن خيرون الأندلسية في القراءات، فإن أصداءها بلغت الأندلس وحثت طلبتها على النهوض بالرحلة للاستزادة من هذا العلـم بالقيروان.

وكنموذج على ذلك قام ابن الرقاع محمد بن حفص بن حكم الرعيني (ت290هـ/902م)، القرطبي – الذي عني بالقرآن - برحلة إلى القيروان، لدراسة هذا التخصص على محمد بن خيرون[1].

11 – انتشار قراءة نافع برواية ورش بالمغرب الأدنى الأغلبي وصقلية

نحاول في هذا المبحث الإجابة عن الإشكالية المطروحة بشأن ترسيم وترجيح القراءة المدنية برواية ورش عن نافع، هل دور ابن خيرون كان رئيسيا؟ أم نعتبر جهوده مكملة فحسب لا أقل ولا أكثر! وهو ما يدعونا إلى التساؤل: هل ظلت هذه القراءة تراوح مكانها في العصر الأغلبي دون أن تحسم مصيرها بالنفاذ والترسيم نتيجة هيمنة قراءة حمزة بن حبيب الحنفية؟ ثم هل رجحت المعادلة لصالح التيار المالكي الذي أقر المنهج المدني في تثبيت قراءة نافع برواية ورش بعد حلول شخصية ابن خيرون؟ وهل نتصور أن هذا المقرئ الأندلسي باستطاعته أن يلغي قرارا رسميا اعتمدته الدولة الأغلبية في تبني قراءة حمزة الكوفية، أمر من غير المستساغ التسليم به.

وبناء عليه، فإن وجهة نظرنا تميل بفعل المنطق الذي تسنده المعلومات التاريخية إلى اعتبار قراءة نافع قد شقت طريقها نحو الشهرة، وكان ذلك في العهد الأغلبي، فوقع استحسانها في البداية، ثم جاء الأمر بإلزامها فصارت القراءة المعتمدة والشائعة وقد ساهمت جملة من العوامل في ذيوعها وترسيمها خلال العهد الأغلبي، ومنها ارتباط انتشار قراءة نافع بانتشار المذهب المالكي بها على غرار ما جرى في الأندلس أيضا في عصر الإمارة الأموية.

---

(1) محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص155.

ويبدو أن الاهتمام بالتمكين لهذه القراءة قد بدأ في عهد الإمام سحنون بن سعيد -صاحب المدونة الكبرى - موطد مذهب أهل المدينة بالمغرب الأغلبي.

حيث أن تبني قراءة نافع برواية ورش يعتبر جزءا من الانتماء المذهبي المالكي، ولما كان الإمام مالك يرى نافعا إمام الناس في القراءة[1]، فضلها المغاربة تقليدا منهم لإمامهم، وتميزا عن الأحناف الذين فضلوا قراءة حمزة.

وعلى هذا الأساس دعا محمد بن سحنون المعلمين من أتباع المذهب المالكي إلى التقيد بقراءة نافع في تعليمهم الصبيان، والتي اعتبرها الأحسن والأرجح، حيث قال: "ويلزمه أن يعلمهم ما علم من القراءة الحسنة وهو مقرأ نافع"[2] وهو ما ذهب إليه أيضا أبو الحسن علي القابسي حين رأى بأن يلزم المعلم التلاميذ بقراءة نافع[3].

ولكنهما إذ اعتبراها من المقارئ الحسنة، فلم يمنعا أن يقرأ المعلمون بغيرها إذا لم تكن القراءة مستبشعة[4].

ولئن اكتفى سحنون وابنه محمد بتحسين قراءة نافع ومطالبة المتعلمين بإقرائهـا للصبيان إلى جانب غيرها من القراءات، فإن عبد ا بن طالب القاضي الأغلبي أمر ابن برغوث المقرئ (ت272هـ/885م)، بجامع القيروان ألا يقرئ الناس إلا بحرف نافع وذلك أيام توليه القضاء لمرتين، الأولى امتدت من (سنة 257 إلى سنة 259هـ/870 – 872م)، والثانية كانت ما بين (سنة 267 – 275هـ/880 – 888م)[5].

وفي نظرنا فإن هذا القرار ليس غريبا على شخصية ابن طالب، المتبع لمذهب الإمام مالك وتلميذ سحنون بن سعيد، ولم يكن بمقدور الأمير إبراهيم بن الأغلب الاعتراض على هذا القرار حفاظا على مركزه في الحكم وتوجسا من شعبية ابن طالب نظرا لعلمه وعدله، ولا ننسى أيضا ارتباطه بالمدرسة المصرية في القراءة التي تلقاها عن تلاميذ ورش والإمام نافع المصريين، الذين سبق ذكرهم فيما مضى من البحث.

---

(1) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص333.

(2) محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب ومحمد العروسي المطوي، ط3، مراجعة إبراهيم بن مراد، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2010، ص92.

(3) الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، ص112.

(4) ابن سحنون: المصدر السابق، ص92، القابسي: المصدر السابق، ص112-180.

(5) عياض: تراجم أغلبية، ص210-213.

وبالتالي تضافرت عدة عوامل هيأت المناخ المناسب لشيوع قراءة نافع بالمغرب الأغلبي، وفي صدارتها تلاميذ الإمام نافع المغاربة الذين نقلوها إلى بلادهم ثم مكنوا لها بفضل دراستهم عن الإمام ورش وتلاميذه من مشاهير القراء بمصر وعلى رأسهم أبي يعقوب الأزرق،

ولا ينبغي أن نتجاهل قبل هذا دور المدرسة المدنية وخاصة بعد هجرة قرائها إلى القيروان من أمثال زكرياء بن يحي الوقار الذي استقر أخيرا بطرابلس، وكان من أشهر طلبته محمد بن برغوث القروي السالف الذكر، ثم يعزى الفضل في نهاية المطاف إلى المدرسة الأندلسية التي أضفت اللمسات الأخيرة على قراءة نافع بالمغرب الأدنى بفضل الدور الذي لعبه ابن خيرون وابنه وغيرهما من الأندلسيين في استكمال الجهود المبذولة في سبيل إشاعة وترسيم القراءة المدنية.

وبما أن جزيرة صقلية إقليم تابع للدولة الأغلبية، فإنها قد احتضنت هي الأخرى قراءة نافع برواية ورش، ويرى إحسان عباس أنها دخلت إليها على يد ابن خيـرون الأندلسي أو بواسطة تلاميذه[1]، إما في أواخر ق 3هـ/9م، أو أوائل ق 4هـ/10م، في حين يعزو ميخائيل أماري دخولها إلى شخصية محمد بن خراسان (ت386هـ/996م)، النحوي المقرئ والذي كان أبوه مولى لبني الأغلب، حيث تصدر للإقراء بصقلية، وهذا يعني حسب نظره بأنها تسربت إلى جزيرة صقلية في أواخر ق 4هـ/10م[2]، لكن الأرجح أن صقلية قد عرفت هذه القراءة وغيرها قبل ذلك بكثير، وأغلب الظن أن ذلك قد تم بالتزامن مع دخول المذهب المالكي إليها، خلال القرن 3هـ/9م.

وأخيرا نضيف معلومة هامة في آخر هذا المبحث، وهي أننا وقفنا على عدة مصاحف قيروانية تحمل بين طياتها قراءة نافع، فقد لاحظت على 10 مصاحف منها قديمة كلها على حرف نافع ولا تزال محفوظة بمتحف رقادة بالقيروان[3].

---

(1) العرب في صقلية، ص114.

(2) المكتبة العربية الصقلية، ص664.

(3) متحف رقادة، على بعد 10 كلم من مدينة القيـروان، مخبـر رقـم: 19 - 23 - 41 - 43 - 44 - 166 - 525 - 526.

وتُدعم هذه المعلومة، بظهور نخبة من القراء الأغالبة المخضرمين الذين عاشوا العهدين الأغلبي والشيعي الفاطمي، وكانت لهم مساهمة لا يستهان بها في الحفاظ على قراءة نافع برواية ورش السنية كوسيلة للتمسك بمذهبهم المالكي، وإن كانوا من الناحية الزمنية يتجاوزون فترة البحث بقليل، إلا أنهم ارتبطوا بالمدرسة الأغلبية في العلوم الشرعية من خلال تتلمذهم على علماء تلك المرحلة، الذين كان معظمهم من أتباع مذهب مالك، لذا جعلوا من قراءة نافع امتدادا لتمسكهم بمذهبهم[1] ومن أبرز أولئـك القـراء، أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح اللباد (ت333هـ/944م)، درس الفقه المالكي على يحي بن عمر وابن طالب القاضي وهما من تلامذة الإمام سحنون وخاصة هذا الأخير، الذي كان له فضل التأكيد على نشر قراءة نافع بالقيروان، وقد برع ابن اللباد في علوم القرآن، قراءته وإعرابه وأحكامه وناسخه ومنسوخه، وأغلب الظن أن قراءته على منهج نافع وبسند ورش، لتتلمذه على ابن طالب وعليه تخرج محمد بن أبي زيد القيرواني، وقـرأ عليه أيضا ابن القطان[2] هذه النماذج تسعنا في التأكيد على فكرتنا، التي مفادها أن قراءة نافع برواية ورش وبروز القراء المغاربة والأندلسيين خلال العصور المتأخرة عن فترة الدراسة، ونعني بذلك القرنين (4 و 5هـ/10 و 11م)، في هذا النوع من القراءة هي من ثمار ونتائج العهدين الأغلبي والأموي في الأندلس.

12 – القراء المغاربة بالأندلس الأموي ودورهم في القراءات

مما يلفت النظر في بحثنا عن العلاقات بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي في مجال العلوم القرآنية وفي صدارتها علم القراءات غلوب القاعدة في رسم معالم هذه الاتصالات، القائمة على اعتبار المشرق والمغرب مقصدا للرحلة العلمية بالنسبة للطلبة الأندلسيين وليس العكس إلا في القليل النادر وربما ذلك في الفترات الزمنية المتأخرة عن فترة البحث، وهذا طبعا لا ينفي وجود أعلام أندلسيين بارزين تقلدوا مرتبة الأستاذية في بعض العلوم على قلّتهم، وتركوا آثارا طيبة لا ينكرها إلا جاحد.

---

(1) بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي، ص442-443.

(2) الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص21 وما بعدها، القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج2، ص304 وما بعدها، المالكي: رياض النفوس، ج2، ص283 وما بعدها.

وأما الهجرات العلمية العكسية من قبل أهل العلم المشارقة أو المغاربة، فلما كانت أغراضها للتتلمذ والتحصيل العلمي، فأغلب العلماء الذين وطأوا الأندلس، كانوا على جانب كبير من التأهيل العلمي الذي سمح لهم بالتصدر للتدريس والتكوين في العلوم الشرعيـة أو غيرها.

والمتأمل في علماء المغرب في القراءات، الوافدين على الأندلس، قد كانت دوافع رحلتهم سياسة أو مذهبية وخصوصا بعد استحكام النفوذ الفاطمي في بلاد المغرب وازدياد خطر التشيع على عقيدة أهل السنة والجماعة من أتباع المذهب المالكي بوجه خاص، وهذا طلبا للأمان الديني والسياسي، ولا يجب أن نغفل أيضا عن عامل مهم ألا وهو التشجيع الذي أبداه حكام الأندلس في العصرين، الإمارة والخلافة إزاء ضيوفهم من أهل العلم وتوفير كافة ظروف الحفاوة والتكفل بهم ماديا ومعنويا، مما حفز علماء المغرب الأدنى على الرحلة والاستقرار.

واللافت للنظر أن أغلب هؤلاء جاءوا إلى الأندلس في الحقب التي تلت حكم الأغالبة ولاسيما في العصر الفاطمي أواخر ق 3هـ/9م، وبدايات ق 4هـ/10م واستمرت هذه الرحلة في ق 5هـ/11م، بعد تدفق الهجرات الهلالية وما نجم عنها من نزوح جماعي لفئة العلماء وغيرهم فرارا من تداعيات الوضع الأمني المتأزم.

ونضيف إلى هذه العوامل الأغراض التجارية للرحلات المغربية نحو الأندلس والتي في الكثير من الأحيان تتابع مع الأهداف العلمية، إذ أن معظم التجار ينتمون أيضا إلى فئة العلماء.

وفي هذا الصدد نستشهد بالأدلة التاريخية التي حفلت بها المصادر عن رحلة علماء القراءات المغاربة إلى الأندلس وما تُحدثُنَا به عن أدوارهم العلمية هناك في مجال هذا التخصص فقد ذكر لنا ابن الفرضي من هؤلاء، شخصية حكم بن محمد بن هشام القرشي المقرئ (ت370هـ/980م)، فبعد أن قرأ القرآن بالقيروان على الهواري تلميذ ابن خيرون قرر الرحلة إلى مصر ثم إلى العراق للاستزادة في علم القراءة. ونتيجة لمواقفه الصلبة في الدفاع عن السنة وإنكار أهل البدع اضطهده عبيد ا الشيعي وقام بسجنه، ثم انطلق فجاز إلى الأندلس وحظي بحفاوة الاستقبال لدى بلاط الخليفة الحكم المستنصر، وأجرى عليه العطاء وكان يقرئ القرآن في حظيرة الأندلس[1].

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص121.

وهذا محمد بن الحسين بن محمد بن إبراهيم بن النعمان المقرئ (ت368هـ/ 978م)، وهو من أهل القيروان، كان ذا عناية بالدراسات القرآنية، فأتم تحصيله العلمي في التخصص بمصر، ثم قدم الأندلس بعد(سنة 360هـ/970م) فقرأ عليه الكثير من الناس، بعد أن جود اعتناءه بالقرآن على علماء القيروان ومصر(1).

ولعل من أشهر المقرئين المغاربة الذين رحلوا إلى الأندلس وتصدروا فيها للإقراء والتدريس في مجال تخصصهم كما ألفوا العديد من المصنفات في العلوم القرآنية، نذكر شخصية مكي بن أبي طالب حموش بن محمد مختار القيسي النحوي المقرئ (ت437هـ/ 1045م) ورغم كونه من المتأخرين زمنيا عن فترة الدراسة إلا أن شهرته فرضت نفسها في استقصاء أخباره، كما أنه من ثمار العلاقات المغربية الأندلسية المتجذرة تاريخيا، فقد ولد (سنة 355هـ/965م)، وأصله من القيروان وبها نشأ وقرأ على شيوخها(2)، ثم قرر الرحيل إلى مصر واتصل بأحد أعلامها الكبار في القراءات وهو أبي الطيب عبد المنعم بن غلبون وقرأ عليه القرآن، وفي الواقع فقد زارها ثلاث مرات خلال سنوات (368-378-382هـ/978-988-992م)، كما كانت له زيارات إلى مكة والمدينة لغرض العلم والحج، واستكمل مساره الدراسي بالقيروان في مجال القراءات وكانت المحصلة أن أصبح من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية، ووصفته المصادر أيضا بأنه حسن الفهم والخلق وجيد الدين والعقل، أي جمع بين عدة صفات، العلم والخلق والاستقامة وكثرة التأليف، مجودا للقرآن واشتهر كذلك بالصلاح وإجابة الدعوة، كل هذه المؤهلات والخصال الحميدة جعلته أستاذا يستقطب الأنظار ليس في القيروان فحسب بل حتى في مصر والحجاز، ليعقد

---

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص384، انظر عنه أيضا: سامية مصطفى مسعد: العلاقات بين المغرب والأندلس في عصر الخلافة الأموية، ص178، وانظر كذلك محمد زيتون: "العلاقات الثقافية بين القيروان والمراكز الفكرية في المغرب حتى منتصف ق 4هـ/10م"، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، ع3، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1979، ص201، وكان حسن الصوت طيب النغمة، وكافة الناس يقرأون عليه، وكان كثير الاعتماد علـى كتـاب ابن مجاهد.

(2) كان من أبرزهم أبي محمد بن أبي زيد الفقيه، وأبي الحسن القابسي وغيرهما، ابن بشكوال: كتاب الصلـة فـي تاريخ علماء الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 2003، ص489، وأساتذته من أفاضل الطلبة عن علماء العصر الأغلبي، كابن أبي زيد القيرواني، تلميذ الفقيه والمقرئ أبـي بكـر بن اللباد.

بعد ذلك رحلة علمية تاريخية إلى الأندلس وكان ذلك سنة (393هـ/1002م)، كما ذكر ذلك ابن بشكوال، أفضل من أوفى من المؤرخين – ترجمته وثمن سيرته العلمية - حيث قال عنه: "جلس للإقراء بجامع قرطبة بعد أن استقر في هذه المدينة والحاضرة العلمية الغنية عن التعريف، والتف حوله الطلبة للدراسة، خصوصا وأنه تعمق في علم القراءات، بفضل المؤلفات العديدة التي صنفها ومنها: إعراب القرآن والموجز في القراءات، والتبصرة فيها، وكتاب الهداية في التفسير، والوقف على كلا، وأشياء كثيرة في القراءات، مما جعله مجودا للقراءات السبع عالما بمعانيها، وبالتالي انتفع بعلمه أهل الأندلس كما ذكر بن بشكوال حين قال: "... فانتفع على يديه جماعات، وجودوا القرآن وعظم اسمه في البلدة"[1] في إشارة منه إلى كثرة طلبته الأندلسيين وذيوع شهرته.

وفي الأخير نشير إلى أن هؤلاء الأعلام من الفترة المتأخرة، ولكـن جذورهـم تمتد إلى العصر الأغلبي في فترة ق 3هـ/9م، من حيث شيوخهم الذين تتلمذوا علـى أعلام المغرب الأغالبة سواء في الفقه أو علوم القرآن، فكان خليقا بنا أن تقحم الأجيال المتعاقبة من القراء أمام شح المادة العلمية في المصادر عن القرون السابقة أي القرنين 2 و 3هـ/8 – 9م، فيما يخص قراء المغرب المهاجرين إلى الأندلس.

13 – القراءات المرجوحة الأخرى في المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

أ – القراءات الراجحة الأخرى في المغرب الأغلبي

نأخذ كنموذج عنها في المغرب الأدنى، قراءة حمزة بن حبيب الزيات الكوفي أحد القراء السبع المشهورين (ت156هـ/772م)، وله كتاب قراءة حمزة[2] وكانت من ضمن القراءات المختلفة التي انتقلت إلى إفريقية في وقت مبكر، وقبل عصر الأغالبة ثم انتشرت خلاله.

(1) ابن بشكوال: المصدر السابق، صفحات 488-489-490، كما وضع له جلال الدين السيوطي ترجمة موجزة لكنها مركزة: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ج2، ص298-299، انظر عنه: الضبي: بغية الملتمس، ص410، محمد زيتون، العلاقات الثقافية بين القيروان والمراكز الفكرية في المغرب، ص201، سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص179، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص407.

(2) ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ج1، ص158 وما بعدها، ابن النديم: الفهرست، ط. ت، ص140.

والمؤكد تاريخيا أنها دخلت في ق 2هـ/8م[1] وتحديدا بين النصف الأول منه وأواخره، وهي المدة التي شد فيها المغاربة الرحال إلى المشرق ومنه العراق، والفترة التي حفلت بأسماء القراء السبعة، ولابد على هؤلاء أنهم تتلمذوا بالكوفة عن حمزة بن حبيب أو بعض تلاميذه مثل الأعمش (ت148هـ/765م) وسفيان الثوري (ت161هـ/777م)، أمير المؤمنين في الحديث وسيد القراء كما سمته المصادر[2] كان من بينهم عبد ا بن فروخ الذي دخل الكوفة وتتلمذ عن الثوري والأعمش وعبد ا بن غانم، سار على منواله فأخذ عن علماء العراق، الثوري وأبي يوسف القاضي، وكذلك أسد بن الفرات، فقد تفقه بأصحاب أبي حنيفة، وأبو خارجة عنبسة بن خارجة، درس هو الآخر عن سفيان الثوري، نضيف إليهم عبد الرحمن بن زياد بن أنعم (ت161هـ/777م) إلى جانب البهلول بن راشد[3].

وكان موسى بن معاوية الصمادحي (ت225هـ/839م) من أكثر المغاربة دراسة عن علماء الكوفة[4].

وفضلا عن ذلك، قدم بعض العلماء من العراق، كان من بينهم كوفيون، يفترض أنهم ساهموا في نشر قراءة حمزة، وذكر أبو العرب منهم: عبد ا بن المغيرة الكوفي تلميذ سفيان الثوري وعنه درس سليمان بن عمران الفقيه الحنفي في عصر الأغالبة، الذي يحتمل أنه قرأ على عبد ا بن المغيرة قراءة حمزة[5] ومن كبار الكوفيين الذين حلوا بالقيروان مسعر بن كدام (ت153هـ/770م)[6].

وبما أن هؤلاء من أتباع المذهب الحنفي، فهذا يعني أن قراءة حمزة – الحنفية الصبغة - انتقلت إلى بلاد المغرب بالتزامن مع دخول المذهب الحنفي إلى إفريقية، ومن المعروف أن أسد بن الفرات الذي ساهم في نشر مذهب الكوفيين بالقيروان[7] قد علم القرآن وبعض المسائل في علم القراءات بإفريقية[8].

---

(1) محمد زيتون: "العلاقات الثقافية بين القيروان وبين مراكز الفكر في المشرق حتى منتصف القرن 4هـ/10م"، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، السعودية، ع1، 1977، ص375.

(2) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص133.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، صفحات 95-107-112-116-126-131-140-150-153-161.

(4) أبو العرب: نفس المصدر، ص190.

(5) نفسه، ص161.

(6) نفسه، ص161-162.

(7) المقدسي: المصدر السابق، ص237.

(8) عياض: تراجم أغلبية، ص52.

ومن عوامل انتشار هذه القراءة أن الدولة الأغلبية التي تبنت المذهب الحنفي بشكل رسمي على غرار الدولة العباسية، تكون قد ألزمت العلماء باعتماد قراءة حمزة.

لكن الإشكالية التي تطرح في هذا المجال، لماذا هيمنت قراءة حمزة بإفريقية على غيرها من القراءات الكوفية، عاصم والكسائي مثلا؟ هل لكونها قد حققت الغلبة بالمشرق أولا؟ والجواب القريب إلى الحقيقة أن قراءة حمزة قد حققت ذيوعا واسعا بالمشرق، بينما عرف أتباع وتلاميذ عاصم والكسائي بقلة عددهم، أو لاشتغالهما بالنحو أكثر من القراءة وهو ما عرف عن الكسائي مثلا.

ولكن هذا لم يمنع أخذ بعض المغاربة عنهما مثل أبي سعد بن السوسي (ت261هـ/874م)، الذي أخذ عن عاصم وأبي بكر السوسي، الذي روى عن الكسائي من بعض تلاميذه أمثال سرة بن المبارك وأحمد بن أبي هذيل[1].

ومثلما أخذ الأغالبة قراءة حمزة الكوفي، فإنهم بالمقابل لم يعدموا الوسيلة في أخذ قراءة أبي عمرو البصري – وهو أحد القراء السبعة –[2]، ومما ساعدهم على ذلك الرحلة إليه والتتلمذ عنه أو عن تلاميذه، أو حلول علماء البصرة في علوم القرآن والقراءات ببلاد المغرب، نذكر منهم: أبا عبد الرحمن عبد ا بن يزيد المقرئ البصري الأصل، الذي قدم إفريقية (سنة 156هـ/772م) حسبما ذكره بكر بن حماد[3] وهو الذي كان قد قرأ القرآن بالبصرة مدة ستة وثلاثين سنة (ت213هـ/828م)[4]، ويليهم أيضا المقرئ الحارث بن نبهان البصري (ت160هـ/776م)[5].

ومنهم كذلك عبد الرحمن بن عبيد المؤمن المكي، الذي دخل العراق فأخذ عن عبد ا بن مجاهد البصري وغيره ثم استقر بالقيروان[6] ويضاف إليهم أبو معمر عباد بن عبد الصمد البصري أخذ عن الحسن البصري، واستوطن القيروان ثم انتقل إلى مدينة قصطيلية وعاش إلى عصر أسد بن الفرات ويحي بن سلام[7].

---

(1) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ج1، ص54-333.

(2) انظر عنه: ابن النديم:الفهرست، ص140.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص163.

(4) ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج6، ص83-84.

(5) أبو العرب: المصدر السابق، ص105.

(6) محمد بن زيتون: المرجع السابق، ص378.

(7) أبو العرب: المصدر السابق، ص94، المالكي: رياض النفوس، ج1 ص138، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص222، عن قصطيلية انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج4، ص348.

وسبق أن تحدثنا عن شخصية يحي بن سلام البصري – صاحب التفسير - الذي حل بالقيروان، فقد أثبتنا من تفسيره ترجيحه لقراءة البصرة على مصحف سيدنا عثمان، وذكر عنه الجزري بأنه روى الحروف في القراءة عن أصحاب الحسن البصري، رغم أن له اختيار في القراءة على منهج الآثار[1]، أي قراءة اجتهادية من اختصاصه.

فقد تبين لنا من خلال إطلاعنا على مصاحف قيروانية عريقة، أنها على قراءة أبي عمرو البصري ومنها مصحف كتب على حرف أهل البصرة موجود بمتحف رقادة[2] ويتأكد تأثر إفريقية بالعراق في مجال القرآن بما يلاحظ على شكل المصاحف من حيث استعمال اللون الأحمر للحركات والهمز وهي الطريقة التي اختص بها العراقيون[3].

ولعل ما يدل على شيوع قراءة أبي عمرو البصري بالمغرب الأغلبي، ورود بعض الأخبار عن قراءته، ومن ذلك أن أبا عبد ا بن أبي حميد السوسي (ت293هـ/905م) قرأ الآية: 70 من سورة الأنفال: "**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الأَسْرَى...**"[4] بصيغة الجمع، وهي قراءة اختص بها أبو عمرو البصري[5].

ومما يبين مدى تأثير المدرسة العراقية في القراءات بالمغرب الأدنى، بروز عدد من القراء في العصر الأغلبي مثل محمد المعروف بالمسحي، الذي كان قارئا من أتباع العراقيين (أي المذهب الحنفي) بالمغرب على عهد الأغالبة[6] ونذكر منهم أيضا علي بن رزين (ت299هـ/911م)، الذي عقد رحلة إلى المشرق، وتتلمذ بالعراق عن الحسن البصري[7].

أما فيما يتعلق برجحان قراءة الكوفة على قراءة البصرة بالمغرب الأغلبي، فإن ذلك يرتبط بانتشارها في العراق أولا، ضف إلى ذلك أن تفوق مدرسة الكوفة اللغوية على

---

(1) طبقات القراء، ج2، ص373.

(2) مخبر رقم 53.

(3) انظر: متحف رقادة، مخبر رقم: 41-53-63... الخ.

(4) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص5 وما بعدها.

(5) عبد العال سالم مكرم وأحمد مختار عمر: معجم القراءات القرآنية، ط1، جامعة الكويت، 1982، ص464.

(6) محمد بن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص222.

(7) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص287، انظر عن الحسن البصري وقراءته، ابن الجزري: طبقـات القُـراء، ج1، ص213.

مدرسة البصرة[1] قد جعلت المغاربة يفضلون ربما قراءة حمزة الكوفية، خصوصا إذا علمنا أن موافقة القراءة لقواعد اللغة العربية من المعايير الرئيسية في تفضيل هذه القراءة على تلك[2]، هذا إلى جانب ارتباطها أيضا بالمذهب الحنفي الذي ألقى بظلاله الوارفة على بلاد المغرب.

ب – القراءات الراجحة الأخرى في الأندلس الأموي

نبتدئ بالحديث عن القراءات العراقية المرجوحة، وعلى رأسها قراءة حمزة بن حبيب الزيات الكوفي، والتي من المعروف أنها اقترنت بالمذهب الحنفي بالمشرق والمغرب، وعليه فبلاد الأندلس قد لا تشذ عن هذه القاعدة، فلابد أن تكون هذه القراءة مصاحبة لدخول المذهب الحنفي إليها، ولو بشكل محدود مقارنة بالمناطق الأخرى من العالم الإسلامي، وقد ناقشنا هذه المسألة في الفصل الثالث من الباب الأول، وخلصنا إلى أن هذا المذهب لم يحقق الانتشار والصدى بالأندلس، ما عدا بعض الإشارات الباهتة إلى قلة من الأحناف الفقهاء واللغويين والتجار، فليس من المستبعد أن يقوموا - على قلتهم - بنقل قراءة حمزة بن حبيب إلى حواضر الأندلس سواء في أوساط العامة أو الخاصة من الحكام والعلماء.

فقد كان الأمير عبد العزيز أخو الأمير عبد ا بن عبد الرحمن الناصر حنفيا[3]، وعليه يحتمل أن تكون قراءته بحرف حمزة مسايرة لمذهبه.

وإلى جانب ذلك شهدت الأندلس وفود الجاليات العراقية إليها من أهل العلم، ومن جملتهم زيد بن الحباب العكلي (ت203هـ/818م)، المحدث الثقة، الذي جاء من الكوفة[4]، موطن حمزة بن حبيب صاحب القراءة محل الدراسة.

ومن ناحية أخرى فضل بعض الأندلسيين الرحلة إلى العراق والدراسة على أعلامها في القرآن، من أمثال ابن نجيح المعافري الأعشى (ت222هـ/836م)، والذي كان

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج2، ص284.

(2) سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون: تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، ص33.

(3) ابن سعيد المغربي: المغرب في حلي المغرب، ج1، ص188.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص133-134.

ينزع في الفقه إلى المذهب الحنفي[1] فيحتمل بهذا اعتماده القراءة الكوفية أو البصرية، وعلى غراره فعل ابن فروة اللخمي الفرضي (ت290هـ/902م) القرطبي، حيث شد الرحال إلى العراق بغرض الدراسة[2] ومنهم كذلك المفتي والقاضي الأندلسي بمدينة وشقة، ابن تليد المعافري (ت296هـ/908م) كانت له رحلة إلى العراق كذلك[3] وليس من المستبعد أنهم نقلوا إلى الأندلس القراءات العراقية وعملوا بها.

وأمثال هؤلاء كثيرون، وزاد عليهم ابن الفرضي نخبة من علماء الأندلس، ظلوا محتفظين بمذهبهم الحنفي ولمالا بقراءته النمطية، مثل شخصية زيد بن بشير الفقيه على مذهب الكوفيين، والمحدث المشهور سعيد بن عمران بن مشرف القرطبي (ت في أواخر ق 3هـ/9م)، الذي تحول بعد عودته من العراق إلى مرجع يلجأ إليه في الرواية[4] وربما أيضا في القراءة.

وثبت في المصادر هجرة بعض المغاربة الأحناف إلى الأندلس، يكونون قد نقلوا إليها قراءات أهل العراق الكوفية أو البصرية، نذكر على سبيل المثال أحمد بن سليمان (ت296هـ/908م)[5].

وأشارت بعض المصادر في طبقات القراء إلى علماء أندلسيين ألموا بقراءة حمزة الكوفية الحنفية وإن لم يتبعوها، كمحمد بن وضاح بزيغ أبو عبد ا الأندلسي (ت287هـ/900م)، القرطبي، الذي روى القراءة عن تلميذ ورش المصري عبد الصمد بن عبد الرحمن ودرس عنه أيضا كتابه الذي صنفه في الاختلاف بين نافع وحمزة[6]، وهذا إبراهيم بن محمد بن بازي ابن الفزاز الأندلسي (ت294هـ/906م) عندما قرأ على عبد الصمد بن عبد الرحمن صاحب ورش، تلقى عنه أيضا كتابه الذي جمعه في قراءة نافع وحمزة[7]،

---

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ق2، ص5.

(2) نفس المصدر، ق1، ص23.

(3) نفسه، ق2، ص21.

(4) نفسه، ق1، ص156-161.

(5) نفسه، ص60، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص13، ذكره باسم أحمد بن سليم القروي (ت290هـ/902م)، روى عن سحنون بالقيروان ثم نزل بجانة وكان يستجيز الناس القراءة عليه.

(6) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص275.

(7) نفس المصدر، ج1، ص23.

وهو على ما يبدو في بيان الخصائص المميزة لكل قراءة، ولمعرفة الفروق بينهما ولابد لهذا العالم أن يحيط بحيثيات قراءة حمزة حتى وإن لم يأخذ بها.

وفيما سبق من الدراسة نوهنا بدور شخصية يحي بن سلام البصري الأصل والقيرواني الموطن، في نقله لقراءة أهل البصرة إلى القيروان، من خلال تفسيره ومنها قراءة أبي عمرو والحسن البصريين، كما ألمحنا في بداية هذا الفصل إلى أن تفسيره قد دخل إلى الأندلس وبالتالي نفذت معه القراءة البصرية، ولسنا بحاجة هنا إلى تكرار الحديث وإنما قدمنا هذه الإشارة من باب التذكير.

وذكر أبو العرب أن العالم الأندلسي عبد الملك بن حبيب، قد أدرك أبا عبد الرحمن عبد ا بن يزيد المقرئ البصري الأصل والقيرواني الموطن، وليس من المستبعد أن يستفيد من قراءته البصرية[1].

وفي هذا الصدد أوردت لنا المصادر نخبة من القراء الذين درسوا علم القراءات بالعراق، دون تحديدها لطبيعة القراءة التي أخذوها، فيما إذا كانت بصريـة أم كوفيـة وأي الأنواع فضلوا منها، ولعل من هؤلاء، حكم بن محمد بن هشام القرشي المقرئ (ت370هـ/ 980م) القيرواني ثم الأندلسي، الذي دخل العراق فقرأ بها على جماعة من أصحاب القراءات، ثم انتصب بعد عودته يقْرِئُ القرآن بالأندلس[2].

وهذا صاعد المقرئ البغدادي يحل بالأندلس (سنة 375هـ/985م) بعد أن قرأ القرآن على أبي بكر بن مجاهد (ت324هـ/935م) ودرس عليه كتاب السبعة[3]، ويظهر أنه مصنف في القراءات السبع.

ومن القراء الأندلسيين المتأخرين نذكر شخصية سعيد بن حسان بن العـلاء (ت388هـ/998م) الذي عرض قراءة القرآن ببغداد على أبي بكر بن شاذان، ثم عاد إلى قرطبة وأقرأ الناس بها[4].

---

(1) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص163.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص121.

(3) نفس المصدر، ص204.

(4) ابن الجزري: طبقات القراء، ج1، ص400.

وهذا سهل بن قاسم (ت387هـ/997م)، من أهل بطليوس، دخل الشام واستفاد هناك علما كثيرا، وكانت القراءات أغلب عليه، ولعلها قراءة عبد ا بن عامر الشامي (ت118هـ/739م) وهو من تلاميذ علماء فترة الإمارة الأموية بالأندلس من أمثال قاسم بن أصبغ ومحمد بن فطيس الإلبيري[1].

ومن الذين نوعوا القراءات الترجيحية بالأندلس، يأتي مطرف بن عبد الرحمن بن الفرج أبو القاسم فإلى جانب إلمامه بقراءة نافع برواية ورش عن تلاميذه بمصر، نجده في نفس الوقت عارفا بقراءة عبد ا بن كثير (ت120هـ/737م)، المكية من خلال تلاميذ تلاميذه كإسحاق الخزاعي[2].

وذكر الخشني عن محمد بن سليمان بن محمد بن تليد (ت295هـ/907م) الأندلسي (من أهل وشقة)، بأنه لقي بالمشرق أبا يحي محمد بن عبد ا بن يزيد المقرئ المكي[3]، ورغم انتحاله للمذهب الحنفي إلا أنه حسب هذه الرواية قد درس القراءة المكية.

وهكذا نخلص إلى أن أهل الأندلس كانوا يتبعون القراءات المشرقية الحجازية والمصرية والعراقية وحتى الشامية واستفادوا من خبرة المغاربة في علم القراءات، ثم أصبحت لهم قراءتهم الأندلسية الخالصة بفعل ظهور القراء المجتهدين[4]، وخاصة في العصور المتأخرة وقد سبقت الإشارة إليهم في خضم هذه الدراسة، ولكن رغم تنوع القراءات لديهم إلا أن أغلبية علماء الأندلس قد فضلوا قراءة نافع برواية ورش تماشيا مع المذهب المالكي وكذلك تأثرا بالمدرسة المصرية في القراءات، التي تفوقت على سائر المدارس المشرقية. وظهر في نهاية المطاف التلاقح المغربي – الأندلسي في مجال القراءات، جليا في تبادل الرحلات العلمية للدراسة عن بعضهم مع تداول مصنفاتهم في هذا التخصص، ولكن رغم ما بلغته المدرستان المغربية والأندلسية من تطور واجتهاد، إلا أن ذلك لم يفض إلى نشوء قراءات خاصة بهم بل ظلوا في ذلك عالة على المدارس المشرقية مع الإقرار ببعض إضافاتهم التي لم تتجاوز التهذيب والاختصار.

---

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص191-192.

(2) ابن الجزري: المصدر السابق، ج2، ص300.

(3) أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص168.

(4) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص405.

14 – العلاقات بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس في علم التفسير

أ – تعريف علم التفسير

التفسير علم يعرف به معاني الآيات وأسباب نزولها وقصصها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيتها، ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها، وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها[1].

ولتجلية معاني القرآن الكريم وفهمها، يتعين على المفسر أن يكون على دراية بمعرفة اللغة والنحو والتصريف والبيان والقراءات وأصول الفقه[2].

والتفسير نوعان، التفسير بالمأثور، ويقوم على تفسير القرآن بالقرآن وبالأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، والتفسير بالرأي، يعتمد على التفكير والاجتهاد استنادا إلى النصوص من خلال القياس والاستنباط، بمعنى يوظف العقل أكثر من النقل[3].

وأشهر مدارس التفسير، في التاريخ الإسلامي، مكة والمدينة والعراق، ففي مكة نشأت مدرسة عبد ا بن عباس، واشتهر من تلاميذه مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير، وتنسب مدرسة التفسير بالمدينة إلى الصحابي، أبي بن كعب، وأهم تلاميذه زيد بن أسلم، وأبو العالية ومحمد بن كعب القرظي، وفي العراق ظهرت مدرسة عبد ا بن مسعود، التي يعتبرها العلماء نواة مدرسة أهل الرأي،واشتهر من تلاميذه، الحسن البصري، وقتادة بن دعامة السدوسي[4].

وبحلول القرن 2هـ/8م بدأ التدوين في مجال تفسير القرآن الكريم، فظهر التفسير المنسوب إلى الحسن البصري[5] (ت110هـ/728م) وتفسير الإمام مالك بن أنس[6].

---

(1) التهانويي: الكشاف، ج1، ص333.

(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص204.

(3) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط13، دار الجيل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1991، ج2، ص266، انظر عن التفسير بالمأثور مثلا: إبراهيم بن حسن: التفسير بالمأثور عن عمر بن الخطاب، الدار العربية للكتاب، د. ط، 1983، ص636.

(4) مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص338 وما بعدها.

(5) أحمد الكنوني: المدرسة القرآنية في المغرب، ص130.

(6) ابن النديم: الفهرست، طبعة تونس، ص164.

ب – انتقال تفسير القرآن الكريم إلى بلاد المغرب الإسلامي

تزامن دخول التفسير إلى المغرب الإسلامي، مع دخول القرآن الكريم مكتوبا في المصاحف أو محفوظا في الصدور بمعية الصحابة والتابعين – رضي ا عنهم - كما أسلفنا الذكر في صدر هذا الفصل في إطار عملية الفتح، وقد ثبت تاريخيا دخول الصحابي الجليل عبد ا بن عباس مع حملة القائد الإسلامي عبد ا بن أبي السرح سنة 27هـ/ 647م، وهو من مشاهير الصحابة المفسرين[1]، غير أن الظروف العسكرية لم تكن لتسمح بنقل علمه في التفسير إلى السكان المحليين من الأمازيغ، الذين يتعذر عليهم استيعابه لعدم امتلاكهم لناصية اللغة العربية.

ولذلك رجح أحمد الكنوني دخول أول نسخة من تفسير ابن عباس إلى بلاد المغرب في القرن 3هـ/9م، وهي رواية الكَلْبي[2].

ويعتبر التابعي عكرمة البربري (ت105هـ/723م)، من أهم العلماء الذين ساهموا في نقل التفسير إلى بلاد المغرب، فهو مولى عبد ا بن عباس وتلميذه في هذا التخصص[3] فقد شهد له الأستاذ بالثقة[4] وذكر ابن النديم له تفسيرا سماه "كتاب تفسير عكرمة عن ابن عباس"[5] ووصفه المالكي بالحذاقة في العلم وتفسير القرآن الكريم[6].

وبالنظر إلى تاريخ وفاته، فإنه قد وطأ بلاد المغرب في أواخر ق 1هـ/7م، أو أوائل ق 2هـ/8م، وقد ذكرت المصادر بوضوح أنه استقر بالقيروان وكانت له حلقة علمية بمسجدها الجامع[7] قد يكون تصدر فيها لتدريس التفسير وهذا غير مستبعد، وتخرج على يديه طلبة المغرب في هذا العلم وعلى رأسهم الفقيه الشهير خالد بن أبي عمران[8].

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص74، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص41.

(2) المدرسة القرآنية بالمغرب، ص129، انظر كتاب التفسير لابن عباس، ابن النديم: المصدر السابق، ص163.

(3) انظر ترجمة عكرمة: عادل نويهض: معجم المفسرين، ط1، مؤسسة نويهض، لبنان، 1983، ج1، ص348.

(4) قال فيه: ما حدثكم عكرمة عني فصدقوه، فإنه لم يكذب عني، ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج7، ص265 وما بعدها.

(5) الفهرست، ط. ت، ص164، حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص452.

(6) الرياض، ج1، ص145.

(7) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، ص82، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص146، محمد زيتون: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين مراكز الفكر في المشرق، ص368.

(8) ابن حجر: المصدر السابق، ج7، ص267.

ج – ظهور المفسرين المغاربة الأوائل وبروز أعلامهم في العصر الأغلبي

عقد طلبة المغرب الرحلات العلمية المتوالية إلى الحجاز للدراسة عن الإمام مالك، الذي هو من أوائل المصنفين في علم التفسير، حيث ألف كتاب "التفسير المسند" وكتاب "التفسير لغريب القرآن"[1] فلا نخال أكثر من أربعين طالبا مغربيا لا يدرسون شيئا من تفاسيره وعلى رأس هؤلاء علي بن زياد الناقل لموطأه إلى بلاد المغرب،فقد ذكر عنه القاضي عياض بأنه فسر لأهل المغرب قول مالك ولم يكونوا يعرفونه من قبل[2] وهو نوع جديد من التفسير خاص بالفقه لم يعهده المشارقة ولا المغاربة.

ولما زار عبد ا بن فروح المشرق درس عن مالك بن أنس، كما درس كذلك بمكة عن عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت150هـ/767م)[3]، الذي صنف أول التفاسير في ق 2هـ/8م[4]، بعد أن درس تفسير ابن عباس وأخذ القراءة عن تلميذه مجاهد[5]، ويحتمل أن ابن فروخ قد نقل كتاب ابن جريج في التفسير إلى إفريقية وعكف على تدريسه، بدليل أن مشاهير المفسرين قد سمعوا عنه ومنهم يحي بن سلام[6]، الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا.

وهذا أسد بن الفرات لما حل بالعراق أخذ التفسير في الكوفة عن المسيب بن شريك (ت186هـ/802م)[7] وعلى إثر رجوعه من المشرق (سنة 181هـ/799م)، تصدر بالقيروان لتفسير القرآن الكريم[8]. حيث ثبت أن كتاب ابن شريك في التفسير كان يقرأ عليه في القيروان مرفوقا بالشرح والتبيين[9].

---

(1) الداودي: طبقات المفسرين، د. ط، دار الكتب العلمية، لبنان، د. ت، ج2، ص301، ابن النديم: الفهرست، ط. ت، ص164.

(2) عياض: تراجم أغلبية، ص22.

(3) أبو العرب: المصدر السابق، ص107، انظر ترجمة ابن جريج: الزركلي: الأعلام، ج4، ص305.

(4) ابن عاشور: التفسير ورجاله، ص36.

(5) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج10، ص400.

(6) أبو العرب: المصدر السابق، ص109.

(7) عياض: التراجم، ص53، له كتاب في التفسير، عادل نويهض: معجم المفسرين، ج2، ص673، حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص458.

(8) أبو العرب: طبقات، ص165، وما بعدها.

(9) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص182.

ولعل أشهر مفسر مغربي على الإطلاق في فترة ق 2هـ/8م، هو يحي بن سلام (ت200هـ/815م)، البصري الأصل القيرواني الموطن ودفين مصر[1]، ولكن المصادر لا تحدد لنا فكرة دقيقة عن السنة التي حل فيها ابن سلام بإفريقية، مكتفية بإعطاء إشارات غامضة يعوزها الوضوح، فقد ذكر أبو العرب أنه قدم إليها دون أن يذكر تاريخ مقدمه[2]، ويضيف إليه ابن الجزري بأنه سكن فيها دهرا،تلقى خلالها المغاربة دراسة كتابه في تفسير القرآن، لكنه لم يبين هل ألفه بالقيروان أم جاء به مؤلفا من المشرق[3]، إلا أن ابن عاشور يميل إلى أن الكتاب قد ألف بالمغرب وروي فيها[4] وهو ما يؤكده الـداودي والدباغ[5].

وتشير عدة قرائن بأن ابن سلام حل بإفريقية في فترة حكم الأمراء المهالبة، وربما تم ذلك في عهد يزيد بن حاتم الذي اشتهر باصطحابه للعلماء إلى إفريقية[6]، وهذا اعتمادا على رواية أبو العرب بأنه سمع بها عن عبد ا بن فروخ (ت176هـ/792م)[7] واستنادا إلى ما أورده القاضي عياض عندما ذكر بأنه قد لقي بإفريقية البهلول بن راشد (ت183هـ/799م) وأسد بن الفرات (ت213هـ/828م) وهذا يعني أنه مكث بالمغرب أكثر من عشرين سنة، حيث تقدر الباحثة هند شلبي، قدومه إليها بين (180-183هـ/796-799م)[8]، ونحن نرى حلوله بإفريقية قبل هذا التاريخ بالنظر إلى علاقته العلمية كطالب مع ابن فروخ السالف الذكر، وعلى ضوء هذه المعطيات نرجح تأليف يحي بن سلام لتفسيره بالقيروان قرارة نضوج أفكاره، ونهاية أشواطه من الرحلات العلمية.

(1) انظر ترجمته: عادل النويهض: معجم المفسرين، ج2، ص73.

(2) أبو العرب: المصدر السابق، ص111.

(3) ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص373.

(4) التفسير ورجاله، ص42.

(5) الداودي: طبقات المفسرين، ج2، ص372، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص326.

(6) Hamadi Sammoud : Un exégète oriental en ifriqya, Yahya Ibn Sallam, revue de l'institue des belles lettres arabes, Tunis, N° 125, 1970, p230.

(7) المصدر السابق، ص109.

(8) يحي بن سلام: كتاب التصاريف، تحقيق هند شلبي، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1980، مقدمة التحقيق، ص71 وما بعدها.

والتي توجت أيضا بتكوين نخبة من التلاميذ عنه في مجال التفسير، يتصدرهم ابنه محمد بن يحي بن سلام التميمي وعبد ا بن سهل القبرياني (ت248هـ/862م) وأبو داود العطار (ت274هـ/887م) وأبو عبد ا محمد بن سليمان (ت309هـ/921م) وأبو جعفر أحمد بن نصر بن زياد الهواري وأحمد بن زياد الفارسي (ت319هـ/931م)[1] إلى جانب سعيد ابن الحداد[2]. وتلك هي محصلة استقراره بالقيروان إلى العهد الأغلبي، حيث عاش منه ست سنوات أو ما يقرب من ذلك.

وخلال هذه المرحلة برز العديد من المفسرين، أشرنا إلى بعضهم ممـن يحسـب على الفئة المخضرمة التي عاشت العصرين، الولاة والأغالبة وامتدت حياة الآخرين إلى العهد الفاطمي الشيعي، ونستدرك منهم محمد بن سحنون (ت256هـ/869م) الذي تخصص في التفسير الفقهي[3] - كما سنرى لاحقا في مبحث الكتب المؤلفة بالمغرب الأدنـى فـي التفسير -.

وإلى جانب ذلك تخصص المغاربة في التفسير النقدي، أو ما يصطلح عليه التفسير بالرأي، ومنهم أبو عثمان سعيد بن الحداد (302هـ/914م) الذي كان مذهبه المناظـرة وفهم القرآن والمعرفة بمعانيه، مؤكدا هذه الخاصية بقوله: "ما حرف مـن القـرآن إلا أعددت له جوابا، ولكن لم أجد له سائلا"[4]، وهذا أبو جعفر أحمد بن أحمد بن زيـاد، قـد نزع هو أيضا إلى مذهب النظر، وسمع من محمد بن يحي بن سلام "تفسير القرآن" وصفه محمد بن حارث الخشني بأنه كان فيه غاليا[5] ولا شك بأن ذلك مرده إلى إفراطـه فـي تطبيق منهج "الرأي" على تفسير يحي بن سلام وعدم التقيد بالتفسير التقليدي المعروف بالأثر.

---

(1) عياض: التراجم، صفحات 158-307-350-366-385.

(2) سعيد بن الحداد: قطعة من تفسيره، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عـدد رتبـي 1/103، ملـف 2، ورقـة 7 ظهر.

(3) ابن فرحون: الديباج المذَهب في أعيان المذهب، ص334.

(4) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص296، عياض: تراجم أغلبية، ص351.

(5) طبقات علماء إفريقية، ص168.

د – العلاقة بين المغرب الأدنى ومدارس التفسير المشرقية

أخذ المفسرون المغاربة الرواد ومن سار على دربهم في العصر الأغلبي تحصيلهم العلمي بالتكوين عن المدارس التفسيرية المختلفة بالمشرق، مما أغنى رصيدهم المعرفي بالمادة العلمية في التفسير بالمأثور أو بالرأي بفضل تتلمذهم عن مشاهير المفسرين المشارقة في مكة والمدينة والعراق والاستفادة بالموازاة مع ذلك من كتبهم في هذا التخصص من علوم القرآن.

1 – علاقتهم مع المدرسة التفسير المكية

وبدأ الاحتكاك بشيوخها من طرف طلبة المغرب مع بداية ق 2هـ/8م، وخير نموذج عن ذلك ما قام به عكرمة المغربي حيال دراسته عن عبد ا بن عباس – الصحابي، حبر هذه الأمة – في سمو علمه وجلالة قدره، وكذا من خلال تتلمذ عبد ا بـن فـروخ – الفقيه المغربي – عن المفسر الشهير ابن جريج، كما يجسد هذا المنحى المفسر يحي بن سلام القيرواني، الذي اقتبس كثيرا من المفسر المكي، مجاهد.

2 – علاقتهم مع مدرسة التفسير المدنية

أخذ المغاربة عن المدرسة المدنية، مع منتصف القرن 2هـ/8م، بفعل دراستهم الفقهية والقرآنية عن الإمام مالك وتلاميذه، وقد ناف طلبته عن الأربعين طالبا، وهو المصنف في التفسير، وفي هذا السياق، اعتمد الفقيه المغربي عبد ا بن غانم على عثمان بن الضحاك، أحد أشهر المفسرين بالمدينة (ت105هـ/723م)[1].

3 – علاقتهم مع مدرسة التفسير العراقية

اتجه طلبة المغرب مع أواخر القرن 2هـ/8م، بالموازاة مع الارتباط بالمدرسة الحجازية المكية والمدنية، إلى الاغتراف من معين المدرسة العراقية في علم التفسير، وقد نهلت من هذه المدرسة شخصيتان بارزتان هما: أسد بن الفرات الذي أخذ بالكوفة عن مفسرها المشهور المسيب بن شريك.

---

(1) القاضي عياض: تراجم أغلبية، ص10.

ويحي بن سلام الذي أكثر الأخذ عن أعلام التفسير البصريين، من أمثال الحسن البصري الذي له مصنف في التفسير وتلاميذه وأعلام التفسير العراقيين الآخرين كالسدي الكوفي وقتادة بن دعامة السدوسي البصري وابن السائب الكلبي الكوفي ثم البصري[1].

ومن هنا يتجلى لنا بأن المفسرين المغاربة، قد أخذوا هذا العلم من ثلاثة مصادر مشهورة ويظهر أنهم لم يرجحوا مدرسة معينة على غيرها، بل درسوا التفسير في أوطانهم وألفوا فيه من خلال روافد متعددة، وهذه ميزة تحسب لهم. لأنها مكنتهم من الإحاطة بعلم التفسير من كل وجوهه، سواء بالمأثور أو بالرأي، فضلا عن التفسير الفقهي والتفسير اللغوي، وهو ما أفضى في نهاية المطاف إلى بروز مدرسة مغربية حقيقية في هذا العلم القرآني بأساتذة التفسير المبرزين، الذين شرعوا في تأليف المدونات التفسيرية للقرآن الكريم، على غرار يحي بن سلام وأقرانه، وبالتالي ارتقى الدور المغربي إلى معارج النبوغ والاجتهاد، الذي أصبح علامة فارقة في إبراز النزعة الاستقلالية عن مدارس المشرق في التفسير.

هـ – مؤلفات التفسير المغربية في العصر الأغلبي

من مميزات علم التفسير في المغرب الإسلامي خلال هذا العصر الأغلبي، كثرة ما ألفه المفسرون من كتب في شتى الفروع والتخصصات المتصلة بهذا العلم ضاهت بمستواها العلمي وشهرتها بلاد المشرق كما وصلت أصداؤها إلى الأندلس،وفيما يلي نتناول عينة منها حسب تصانيفها:

1 – كتب التفسير العام بالمأثور

يتصدرها تفسير يحي بن سلام المنسوب إليه بالاسم، وقد سبق التعريف بشخصيته العلمية، وما يهمنا في هذا السياق المنهج الذي سار عليه في التفسير، وبعد استقصائنا لنماذج من نسخه المخطوطة والمطبوعة، اهتدينا إلى تصنيفه في النمط القائم على التفسير بالمأثور، حيث اعتمد فيه صاحب الكتاب على تفسير القرآن بالقرآن وتفسير

(1) يتضح ذلك من خلال العودة إلى تفسيريه، اللذين سندرسهما لاحقا.

القرآن بالحديث، كما فسره أيضا بواسطة الاستشهاد بأقوال الصحابة والتابعين، وفي خضم هذه العملية بين أسباب نزول السور والآيات، وتخللت تفسيره العناية باللغة والقراءات، وأقحم فيه أخبار السيرة وتصدى لتفسير آيات الأحكام، وهي من المزايا الكثيرة لهـذا السفر النادر، ولكن بالمقابل نسجل عليه بعض الرزايا، وهي قليلة، كحشوه بالروايـات الإسرائيلية.

توجد عدة نسخ مخطوطة من تفسير ابن سلام بتونس والقيروان، والجزائر[1] وعلى تعددها يشوبها الكثير من النقص ولعل هذا ما يفسر عدم وجوده في المكتبات العربية والإسلامية ككتاب محقق ومطبوع ما عدا بعض البحوث المجتزأة، نظرا لتعذر وفرة مخطوط كامل من تفسيره.

وفيما يخص الدراسات المطبوعة، ظهرت على حد علمنا - بعد جهودنا المبذولة في البحث بالمكتبات التونسية - أربع نسخ من أجزاء متفرقة لتفسير يحي بن سلام، وقد أطلعت على ثلاث رسائل جامعية، بينما اكتفيت برصد المعلومات في الفهرسة عن النسخة المفقودة، وهي تحقيقات جديرة بالتقدير[2]، وتوجد جميعها بالمكتبة الوطنية للجمهورية التونسية.

---

(1) مخطوطة العبدلية بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم 7447، تاريخ نسخها (سنة 383هـ/993م)، تتضمن تفسير 6 أجزاء من 13 إلى 18، من سورة النحل إلى سورة فاطر، مخطوطة حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتب الوطنية بتونس، رقم: 18653، وتبدأ من سورة الشعراء، وتنتهي بسورة الصافات – قطع قيروانية متفرقة توجد بمتحف رقادة (القيروان) وهي عبارة عن مجموعة من الأوراق غير متتابعة، تخص تفسير آيات من سورة البقرة والأنعام والأحقاف، وسورة المجادلة كاملة، والسور الموجودة في القطعتين السابقتين.

J. Shacht, on some manuscripts, in the libereries of Kairouan and Tunis, p 233.

ونضيف إليها نسخة قيروانية قديمة يعود تاريخ نسخها إلى (سنة 383هـ/993م)، مصورة على الميكروفيلم، تحت رقم: 5072، انظر محتوى هذه النسخة المبتورة بالتفصيل في بحثنا: الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص299-300-301.

(2) المخنين البشير: تحقيق الجزء 13 و 17، تحت إشراف د. محمد الطالبي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس، 1971/09/29، تحت رقم 2548 – الرشيد الغزي: تحقيق الجزئين 14 و 15، تحت إشراف د. محمد الطالبي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1971، تحت رقم T2596 – محسن ساسي: تحقيق الأجزاء: 19-20-21، تحت إشراف الأستاذ محمد بن عبد الجليل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس 1979/12/29 - حمادي صمود: تحقيق الجزئين 16 و 18، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1970 وهي النسخة المفقودة.

وقد قامت الباحثة الجزائرية مشكورة بإنجاز دراسة علمية قيمة في شكل رسالة ماجستير وهي الطالبة الأستاذة سميرة بن عنتر، عنوانها: "مقارنة بين منهج يحي بن سلام وابن جرير الطبري في التفسير" تحت إشراف أ.الهاشمي تيجاني، بالمعهد العالي لأصول الدين، الخروبة، جامعة الجزائر، 1997-1998.

وقد تبين لنا بعد فحص النسخ المخطوطة والمطبوعة من التفسير، أن هذا الكتاب قد وصل إلينا بواسطة خمسة رواة وهم:

- رواية أحمد بن موسى بن جرير الأزدي، والد أبي داود العطار، سمع منه عيسى بن مسكين تفسير يحي بن سلام، الذي أخذه عنه الراوي مباشرة[1].
- رواية أبي داود العطار بن موسى، عن والده[2] والذي ثبتت روايته للتفسير من مخطوطة الجزائر[3].
- رواية محمد بن يحي بن سلام (262هـ/875م)[4] والتي ثبتت في المصادر حين ذكر الدباغ أن عبد ا محمد بن أبي داود العطار قد سمع منه التفسير[5].
- رواية يحي بن محمد بن سلام (ت280هـ/893م)[6]، وقد وردت في الجزء 16 من مخطوطة القيروان[7].
- رواية أبي العرب عن يحي بن محمد بن يحي بن سلام عن أبيه، عن جده يحي وقد وردت هذه القطعة في الجزء 36[8].

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص203.

(2) نفس المصدر، في نفس المكان.

(3) تفسير يحي بن سلام، مخطوط، المكتبة الوطنية، الحامة، الجزائر، ميكروفيلم، ورقة 1، انظر عنها ابن خير، الفهرسة، ج1، ص74.

(4) أبو العرب: المصدر السابق، ص113.

(5) الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، ص287.

(6) أبو العرب: المصدر السابق، ص113.

(7) تفسير يحي بن سلام: مخطوط القيروان، رقادة، قطعة رقم 252.

(8) تفسير يحي بن سلام، مخطوط، القيروان، رقادة، قطعة رقم 170.

وقد نال تفسير يحي بن سلام شهرة فائقة تجاوزت حدود القيروان، فكان محل دراسة المشارقة وعلى رأسهم محمد بن جرير الطبري في تفسيره (ت310هـ/922م)[1] والأندلسيين وهو ما سيرد في المباحث القادمة.

2 – كتب التفسير اللغوي للقرآن الكريم

أجاد المغاربة في هذا الصنف من التفسير وأتقنوا ووضعوا المصنفات، ومنهم أبو اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني البغدادي ثم القيرواني (ت298هـ/910م)، الذي فسر القرآن لغويا في كتابه الموسوم بـ: "سراج الهدى في القرآن ومشكله وإعرابه ومعانيه"[2]، وذكر الخشني لسليمان بن أبي عصفور المعروف بالفراء، كتابا في "مشكل القرآن" قال عنه: بأنه أخذه من كتاب مشكل القرآن لقطرب النحوي (ت206هـ/821م)[3]، الذي ألف في القرآن تصانيف مهمة منها: "معاني القرآن" و"إعراب القرآن" وكتاب الرد على الملحدين في متشابه القرآن[4].

وألف عثمان بن سعيد الحداد في نفس التخصص كتاب: "إيضاح المشكل"، وهو من أهل الفهم بالقرآن والمعرفة بمعانيه على حد تعبير الدباغ[5]. وقد عثرت على قطعة مبتورة من تفسير، يظهر أنه لأبي سعيد الحداد، تبين لي بعد تصفحه أن صاحبه قد اعتمد فيه على التفسير بالرأي، مكثرا الشروح اللغوية، ومقحما آراءه الشخصية[6].

---

(1) جامع البيان في تفسير القرآن، انظر دراستنا المفصلة عن دخول تفسيره إلى بلاد المغرب الإسلامي، الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص318 وما بعدها، انظر عن مسألة اعتماد الطبري على تفسير يحي بن سلام، سميرة بن عنتر: مقارنة بين منهج يحي بن سلام وابن جرير الطبري في التفسير، انظر: الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1992، ج2، ص259، الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص313.

(2) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، د. ط، إسطنبول، تركيا، 1951، ج1، ص4، انظر: ابن الأبار: التكملة، ج1، ص173.

(3) طبقات علماء إفريقية، ص219، انظر عنه وعن كتبه ومنها كتاب معاني القرآن، ابن النديم: الفهرست، ط. ت، ص166.

(4) الداودي: طبقات المفسرين، ج2، ص255.

(5) المصدر السابق، ج2، ص296 وما بعدها.

(6) مخطوط متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 1/103، ملف 2، لكنه يعتمد أيضا على التفسير بالمأثور ومن ذلك نقله عن عبد ا بن عباس، ورقة 2 ظ، ورقة 7 ظ.

ويعتبر يحي بن سلام من أهم المفسرين الذين أعطوا حيزا واسعا في تفاسيرهم للشرح اللغوي للقرآن الكريم، فقد أتبع تفسير الآيات بإعرابها في أكثر من موطن بتفسيره، كما فسر الكثير من الألفاظ القرآنية تفسيرا لغويا، فكان يورد المترادف والنظير وقد يستشهد في ذلك بالقرآن والحديث أو الأثر أو الشعر، كما تناول الدخيل على اللغة من لغات العجم[1].

ووصلنا عن يحي بن سلام تفسيرا خالصا في اللغة، يهتم بدراسة الألفاظ القرآنية من حيث "اتفاقها في اللفظ واختلافها في المعنى"[2] وعنوان الكتاب الذي ألفه يحي بن سلام، "كتاب التصاريف، تفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه وتصرفت معانيه"[3] ورغم أهمية هذا المدون إلا أنه لم يرد في كتب التراجم والطبقات ولا في مصنفـات التفسيـر أو القراءات، فالمصدر الوحيد الذي أثبت وجوده هو الكتاب نفسه، كما أكدت الباحثة هند شلبي نسبة الكتاب إلى مؤلفه من خلال كتابه الأول في تفسير القرآن، حيث لاحظت تطابقا تاما بين تفسير الكلمات الواردة في التصاريف مع الآيات المفسرة في كتاب التفسير لنفس المؤلف[4].

وكتاب التصاريف تفسير قرآني بالمأثور في عمومه فقد غاب عليه طابع الرواية عن ابن عباس والكلبي والحسن البصري ومجاهد،فلم يقتصر الكتاب على الشرح اللغوي فقط، بل كان له نصيب وافر من التفسير القرآني، كما اشتمل على ذكر أسباب النزول وبيان الآيات، مكية أو مدنية وكذا أنماط القراءة[5].

---

(1) يحي بن سلام، مخطوطة العبدلية، دار الكتب الوطنية، تونس، سورة النحل (الآية 66) وسورة الحج (الآية 51) ورقة 45 ظ، ورقة 42 و.

(2) عبد القادر زمامة وآخرون: معجم تفاسير القرآن، د. ط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلـوم الثقافيـة إسيسكو، مطبعة الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص96.

(3) حققته هند شلبي، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1980.

(4) نفس المصدر، مقدمة التحقيق، ص43.

(5) يحي بن سلام: كتاب التصاريف، ص31-89، انظر التفاصيل عن التعريف بالكتاب: الطيب بوسعد: المرجع السابق، ص297-298.

3 – كتب التفسير الفقهي للقرآن الكريم

عني المفسرون المغاربة بالمسائل الفقهية، كلما كانوا بصدد تفسير الآيات التشريعية وهي الآيات التي تتضمن الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات، ويعتبر المفسر ابن سلام من الذين اهتموا بهذا الجانب من التفسير، فقد تصدى لتفسير آيات الأحكام اعتمادا على القرآن والسنة واقتفاء بآثار الصحابة والتابعين واستنادا إلى آراء الفقهاء فهو نمط تفسيري يجمع بين المأثور والرأي، وعلى سبيل المثال أخذ بآراء مالك كما رجح أحيانا اجتهاده الفقهي[1].

وفي مجال التفسير الفقهي الخالص برز المفسر والفقيه الأغلبي المشهور محمد بن سحنون، الذي ألف تفسير كتاب الموطأ، يقع في أربعة أجزاء[2] كما وضع الفقيه محمد بن إبراهيم بن عبدوس، "كتاب التفاسير" فسر فيه أصول الفقه المالكي، كتفسير كتاب المرابحة وتفسير كتاب المواضعة، وتفسير كتاب الشفعة[3].

ومن أنواع التفسير الفقهي، الكتب التي اعتنت بشرح أحكام القرآن[4]، وقد ألف المغاربة العديد من المصنفات في هذا التخصص يأتي في طليعتهم الفقيه والمفسر والعالم الموسوعي محمد بن سحنون[5] وكذلك وضع فيه موسى ابن عبد الرحمن المعروف بالقطان 12 جزءا[6]، وحذا حذوه أحمد بن زياد الفارسي، الذي ألف فيه 10 أجزاء[7]، ويبدو أن التأليف المغربي في هذا النمط التفسيري قد ضاهى في كثرته نظيره في المشرق إن لم يكن متفوقا عليه.

---

(1) يحي بن سلام، التفسير، مخطوط حسن حسني عبد الوهاب، ورقة 119 ظ، سورة الأحزاب (الآيتان 28-49)، انظر: أمثلة أخرى، مخطوط العبدلية، ورقات 17-50-90.

(2) عياض: تراجم أغلبية، ص173، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج1، ص70.

(3) ابن فرحون: المصدر السابق، ص336.

(4) أحكام القرآن: تفسير خاص بآيات التشريع، مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص338-340 وما بعدها، انظر نماذج عن مؤلفاتها بالمشرق، ابن النديم: الفهرست، ط. ت، ص181.

(5) عياض: المصدر السابق، ص173، ابن فرحون: الديباج، ص334.

(6) ابن مخلوف: المصدر السابق، ج1، ص81، أصله مصري ثم سكن القيروان (ت306هـ/918م)، ابن فرحون: الديباج، ص421.

(7) عياض: التراجم، ص385، ابن مخلوف: شجرة النور، ج1، ص81.

15 – علم التفسير في بلاد الأندلس خلال عصر الإمارة الأموية

أ – نشأة علم التفسير بالأندلس مع بداية الفتح الإسلامي وعصر الولاة

إن نشأة علم التفسير في الأندلس، يختلف عن نشأته في المشرق، فنشأتـه في المشرق نشأة ولادة وتكوين، وأما في الأندلس، فهي نشأة تلقي وإضافة، بمعنـى أن الأندلسيين تلقوا علم التفسير ومادته ومنهاجه عن المشارقة، ثم عن المغاربة، وجلبـوا مصادره على اختلاف اتجاهاتها إلى بلادهم، وأدخلوها في برامجهم التعليمية، وأضافوا إليها ودونوا تفاسير رائدة للقرآن الكريم، كان لها مكانة كبيـرة، بمـا حوتـه مـن معارف[1].

ولم يكن أعلام مدرسة الأندلس في التفسير بالكثرة التي كانت عليها المدرسـة المشرقية في هذا المجال وليسوا أيضا بالقلة، فقد نافسوا المدرسة المغربية، وليس أدل على ذلك من ورود أسماء كثير من المفسرين الأندلسيين في كتب الطبقات والتراجم، إلا أن مؤلفاتهم ضاعت أو أحرقت كغيرها في العلوم الأخرى، على إثر سقوط الأندلس.

كان علم التفسير كغيره من العلوم الدينية في الفترة الأولى من تاريخ الأندلـس، تزامنا مع الفتح الإسلامي وعصر الولاة، عبارة عن أحاديث متناثرة، وروايات متفرقة، يرويها الجيل الأول الذي دخل الأندلس مع الجيوش الإسلامية فاتحا أو وافدا إليها من المشرق أو المغرب، ولم يكن ثمة كتاب جامع لتفسير القرآن الكريم ظهر في المشـرق يمكن أن يعتمد عليه الأندلسيون[2]، وخصوصا في ق 1هـ/7م، ومن المعروف تاريخيا أن الأندلس لم تحظ بشرف دخول الصحابة، ولكنها تشرفت بدخول التابعين، وقد أشرنا إليهم في الفصل الأول من الباب الأول، وأحصينا عددهم بإحدى عشرة تابعيا، كان منهم حملة علوم القرآن الكريم وبناة المساجد، وعلى عاتقهم انبث علم التفسير، كموسى بن نصير الذي يعزى إليه الفضل في بناء أول مسجد في الأندلس، وهو مسجد الرايات بالجزيـرة الخضراء[3] وحنش بن عبد ا الصنعاني (ت100هـ/718م) فهو من أشرف على بناء

(1) طه عبد المقصود: الحضارة الإسلامية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ج2، ص705.

(2) عبد المقصود: نفس المرجع ج2، ص496.

(3) المقري: نفح الطيب، ج1، ص269-287، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص405-406، عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي، ص146.

مسجد سرقسطة وإلبيرة ومجدد مسجد قرطبة[1]، وهذا عبد ا بن يزيد الحبلي (ت100هـ/718م)، شارك في تأسيس المسجد الجامع بقرطبة، وعليه تتلمذ بالأندلس القاضي عمرو بن شراحبيل القرطبي، وكان عضوا في بعثة الفقهاء العشرة العمرية[2]، وغيرهم من التابعين الذين اقترنت أسماؤهم بحيازة المصاحف أو حفظ القرآن، ممن ذكروا في صدر هذه الدراسة، كلها قرائن ومؤشرات تحمل في طياتها بواعث نشأة علم التفسير بالأندلس خلال الفترة المبكرة من حكم المسلمين فيها[3].

ب – العلاقات القرآنية بين الإمارة الأموية في الأندلس ومدارس التفسير بالمشرق

رغم ضحالة المادة العلمية عن هذا المبحث الذي يخوض في بيان مدارس التفسير المشرقية التي ارتبط بها أهل الأندلس، بالمعلومات الصريحة، إلا أننا نقف على بعض الإشارات المفيدة والهامة، فقد ذكر ابن الفرضي عن عبد الرحمن بن سعيد التميمي (ت265هـ/878م) أنه عاد إلى الأندلس، بعد رحلته إلى المشرق بالتفسير المنسوب إلى عبد ا بن عباس[4]، وبقي هذا التفسير متداولا إلى غاية القرن 4هـ/10م، على يد سعدان بن سعيد بن خمير (ت344هـ/955م) والذي قرأ عليه الناس كتاب التفسير المنسوب إلى ابن عباس من رواية الكلبي، خصوصا وأنه كان إماما في المسجد الجامع بقرطبة[5] وكما نعلم فإن الصحابي عبد ا بن عباس رائد المدرسة المكية في التفسير، وهذا محمد بن عيسى الأعشى (ت222هـ/836م) الذي طلب العلم بقرطبة ثم قرر الرحيل إلى المشرق، فلقي بمكة وكيع بن الجراح (ت197هـ/812م) وروى عنه تفسيره في القرآن،

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص114، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص109، عبد الرحمن علي الحجي: المرجع السابق، ص146.

(2) الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص315 وما بعدها، المقري: نفح الطيب، ج1، ص278.

(3) انظر بيان ولاة الأندلس التابعين للخلافة الأموية بدمشق، ج. س. كولان، "الأندلس"، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1980، ص113 وما بعدها، عبد العزيز فيلالي: المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، ص176 وما بعدها، وعن استقرار الجاليات المسلمة ودور الفاتحين في نشر الإسلام،انظر ص106 وما بعدها، وعن انتشار الإسلام وعلوم القرآن، انظر: عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي، ص143.

(4) تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص302.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص182، كما أن محمد بن سعدون المعروف بابن الزنوني (ت392هـ/1001م)، من أهل باجة لما رحل إلى المشرق درس كتاب التفسير لابن عباس، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص377-378.

كما أجرى أيضا الاتصال بالمفسر والمحدث سفيان بن عيينة الكوفي ثم المكي (ت198هـ/813م)[1].

وإذا كانت كتب التفسير المكية قد دخلت متأخرة إلى الأندلس، فإن الاتصال بعلمائها في التفسير يفترض حدوثه قبل هذه الفترة، بحكم الروابط الدينية القديمة بين الأندلس ومكة المكرمة في إطار أداء الجالية الأندلسية لفريضة الحج على غرار المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي آنذاك ومن ثم الاتصال بتلاميذ ابن عباس ومجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وتلاميذهم.

أما فيما يخص مدرسة المدينة، فقد أوضحنا في الفصل الثاني من الباب الأول طلبة الأندلس عن الإمام مالك في الفقه، والذين قدرنا عددهم بـ 15 طالبا، أخذوا عنه الفقه بالدرجة الأولى ولا يستبعد أخذهم عنه علوم القرآن ومنها التفسير، نذكر منهم اثنين بارزين: الغازي بن قيس (ت199هـ/814م) الذي له اهتمام خاص بعلوم القرآن، على اعتباره أول من نقل قراءة نافع إلى الأندلس[2] فلا يستبعد أن يدرس عن الإمام مالك لما التقاه بالمدينة تفاسيره المؤلفة، أما العالم الأندلسي الثاني المتخصص في علوم القرآن، فهو عبد الرحمن بن موسى الهواري الذي تتلمذ عن الإمام مالك ثم أصبح حافظا للفقه والتفسير والقراءة وكانت محصلة دراسته أن ألف كتابا في تفسير القرآن[3]. دون أن ننسى بقية علماء المذهب المالكي الذين اختاروا مدرسة المدينة في التفسير.

ولم يكن علماء الأندلس في منآى عن الاغتراف من مدرسة العراق في التفسير، فقد أشارت المصادر وخاصة منها كتب التراجم والطبقات إلى نماذج منهم، حيث ذكر ابن الفرضي أن مجموعة من علماء الأندلس نقلوا إليها التفسير المنسوب إلى الحسن البصري، ومنهم خليل بن عبد الملك بن كليب القرطبي، الذي كان صديقا لمحمد بن وضاح المحدث الأندلسي الشهير، فلما شد الرحال إلى المشرق، روى بها كتاب التفسير المنسوب

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص113.

(2) عياض: المدارك، ج1، ص347، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص160، ابن الجزري: طبقات القراء، ج2، ص2.

(3) عياض: المصدر السابق، ج1، ص507-508، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص212، الخشني، نفس المصدر، ص234 وما بعدها، درسنا أعلام المذهب المالكي الأندلسيين بإسهاب في الفصل الثاني من الباب الأول بعد الإمام مالك والذين أحاطوا أيضا بعلوم القرآن ومنها التفسير.

إلى الحسن البصري من طريق عمرو بن فائدة، وحين قفل راجعا إلى وطنه تلقاه عنه يحي بن السمينة، أحد الطلبة الأندلسيين المولعين بعلم التفسير[1].

ونقدر أيضا أن بعض الأندلسيين المحسوبين على المذهب الحنفي ممن تم ذكرهم في الفصل الثالث من الباب الأول، قد نهلوا من معين مدرسة التفسير العراقية وخاصة الذين أخذوا بقراءة حمزة بن حبيب الكوفية، وإن لم تشر المصادر إلى ذلك بصراحة.

كما ذكر ابن الفرضي أن عبد ا بن يحي القرطبي (ت298هـ/910م)، روى تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم بقرطبة بعد أن درسه أثناء رحلته إلى المشرق[2] وتحدث عن رحلة عبد ا بن تمام المعافري (ت377هـ/987م) إلى الشام وعاد منها بتفسير القرآن المنسوب لعبد الرزاق الصنعاني[3].

وفي نهاية هذا المبحث نخاص إلى نتيجة مفادها أن أهل الأندلس قد تعددت مدارسهم في التفسير عن المشارقة، فكانت مكية ومدنية وعراقية وشامية بدرجة أقل، وهي المؤسسات الدينية الرائدة في مجال التفسير حتى بالمشرق بأعلامه البارزين ومؤلفاتهم التفسيرية المشهورة وبتخصصاتها المعروفة والتي سيرد ذكرها لاحقا، ولكنهم في النهاية فضلوا مدرسة المدينة المتأصلة في منهج التفسير بالمأثور، ولم يذهبوا في هذا الموقف حد التعصب، فلم يكن لديهم مانع من الانفتاح في الأخير على رائد المدرسة العراقية فـي التفسير ألا وهو الإمام محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/922م)، الذي ألف تفسيره في أواخر ق 3هـ/9م[4].

ونظرا لاعتماده على المنهج المأثور في التفسير أقبل عليه علماء الأندلس وقاموا بنقله إليها، ذكر منهم ابن الفرضي كنموذج الأخوين سليمان بن محمد بن سليمان الهمداني (ت371هـ/981م) ويوسف بن محمد بن سليمان الهمداني (ت383هـ/993م)[5] الذي اعتنى بكتابة تفسير القرآن للطبري، ورغم انتمائهما زمنيا إلى فترة الخلافة الأموية بالأندلس إلا

---

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص120.

(2) نفس المصدر، ص189-190.

(3) نفسه، ص87-88.

(4) ابن عاشور: التفسير ورجاله، ص42.

(5) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص158-453-454.

أن أساتذتهما في العلم يعودون إلى حقبة الإمارة الأموية مثل قاسم بن أصبغ وأبي رزين بن محمد بن عمر بن لبابة، وبالمثل يحتمل أن يكون تفسير الطبري قد ألقى بظلاله على بلاد المغرب الإسلامي لكن الجدل لا يزال قائما في تحديد الفترة الزمنية التي دخل إليها، هل في أواخر ق 3هـ/9م، أو أوائل ق 4هـ/10م، في ظل غياب المعلومات الموثقة في المصادر عن هذه المسألة[1].

ومهما كان من أمر فإن مدارس التفسير المشرقية بالنسبة لأهل الأندلس والمغرب في فترة البحث متشابهة إلى حد بعيد، مما جعل مناهجهم التفسيرية هي الأخرى متجانسة مع وجود فروق طفيفة في عدد أعلام التفسير والمصنفات في هذا العلم كما سيتضح.

ج – أعلام التفسير في الأندلس – مناهجهم ومصنفاتهم

يرى الباحث عبد ا المقصود تأخر وصول كتب التفسير المشرقية إلى الأندلس حتى أوائل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أي الفترة التي تتوافق مع فترة الخلافة الأموية وبالضبط مع تولي عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م) ثم ابنه الحكم المستنصر (350-366هـ/961-976م) مقاليد الحكم بالأندلس[2]، وبالتالي يفهم من هذا الحكم المبالغ فيه، تأخر ظهور أعلام التفسير الأندلسيين أيضا، وهذا لا يستقيم تاريخيا لأن فترة الإمارة قد شهدت ميلاد مدرسة التفسير الأندلسية وقد ألمحنا إلى هذه الحقيقة في المبحث السابق، وسنؤكدها فيما يلي:

1 – التفسير بالمأثور وأعلامه بالأندلس

اعتمد رجال المدرسة الأندلسية التفسير بالمأثور، وأنزلوه منزلته، وعرفوا أهميته، إلا أن اعتمادهم هذا لم يكن عملا آليا يخلو من النظر والتفكير والموازنة والترجيح. فعرفوا أهميته وقد جعلوا القرآن الكريم العمدة في تفسير آياته وتحديد مقاصده وبيان أغراضه، ورجعوا إليه في بيان الأحكام الشرعية والقضايا العقدية، وأدركت هذه المدرسة مكانة الأحاديث النبوية التي تبين الحكم من القرآن وتشرح المبهم وتفسر

(1) ناقشنا بإسهاب هذه الإشكالية في رسالة الماجستير، الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص318 وما بعدها.

(2) الحضارة الإسلامية، ج2، ص496.

المشكل وتحدد الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد وما شابه ذلك، وهذه هي قواعد التفسير بالمأثور[1].

ويعتبر العالم الأندلسي عبد الرحمن بن موسى الهواري (ت228هـ/842م) - الذي وظفناه في عدة مواطن من هذا البحث- أقرب علماء التفسير زمنيا في منهج المأثور بالأندلس، وما يصنفه في مدرسة الأثر في هذا التخصص، تتلمذه عن الإمام مالك، صاحب الموطأ، وهو كتاب في الحديث على أبواب الفقه، وكذا دراسته عن رواة الحديث من أمثال ابن عيينة والأصمعي وأبي زيد وغيرهم من رواة الغريب، وبالتالي كان لمدرسة الحديث والأثر في المدينة أثر بين في وضع كتابه في تفسير القرآن، الذي لقي صدى واسعا بالأندلس، فرواه عنه جلة علمائها كمحمد بن أحمد العتبي وأصبغ بن خليل ومحمد بن عمر بن لبابة، ومسيب بن سليمان الأستجي[2]، وعن طريقهم انتشر هذا التفسير بالأندلس وليس في مدينة أستجة مقر إقامة الهواري المفسر فقط.

ومن أوائل الذين صنفوا في التفسير بالمأثور بالأندلس قبل أن ينتهي النصف الأول من ق 3هـ/9م، العالم الموسوعي عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (ت238هـ/ 852م) فقد أثبتت له المصادر كتابا في تفسير القرآن لم تحدد طريقته، إلا أن ثمة قرائن تجعله مندرجا ضمن النوع المذكور، رغم عدم اشتغاله بالحديث، منها دراسته على أعلام مذهب مالك الحجازيين كعبد الملك بن الماجشون ومطرف بن عبد ا أثناء رحلته (سنة 208هـ/823م) ومنها أيضا مؤلفاته في السنة مثل كتاب فضائل الصحابة وكتاب غريب الحديث واهتمامه بفئة التابعين في كتابه طبقات الفقهاء والتابعين وكتاب فضائل مالك واعتناؤه بالناسخ والمنسوخ ورغائب القرآن وطلبته في الحديث والفقه الذيـن بلغـوا 300 طالب، كلها علامات تدل على منحى الأثر في مشربه العلمي في علـم التفسيـر،

---

(1) فهد عبد الرحمن: منهج المدرسة الأندلسية في التفسير – صفاته وخصائصه -، مكتبة الملك عبد العزيز، الرياض، السعودية، 1993، ص8-9.

(2) عياض: المدارك، ج1، ص507-508، محسن جمال الدين: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، ع31، الرباط، المغرب، 1984، ص178، عبد الواحد ذنون طه: دراسات أندلسية، ص194، الـداودي: طبقات المفسرين، ج1، ص297، ابن فرحون: الديباج المذهب، ج1، ص471، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص212، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص234-235-236.

أما تأليفه لكتابه فيحتمل إنجازه بعد عودته إلى الأندلس من رحلته المشرقية سنة 216هـ/831م[1].

ويليهم من حيث التسلسل الزمني إبراهيم بن حسين بن خالد بن مرتنيل القرطبي (ت249هـ/863م)، تتلمذ بالمشرق عن عبد الملك بن هشام ومطرف بن عبد ا صاحب مالك، وكان عالما بالقرآن متصرفا فيه، وله كتاب مؤلف في تفسير القرآن[2].

وأهم تفسير للقرآن ظهر قبل انتهاء القرن 3هـ/9م، والذي يعد مفخرة للأندلسيين، وهو تفسير بقي بن مخلد بن يزيد القرطبي (ت276هـ/889م)، وقد كان ابن حزم المؤرخ والفقيه القرطبي المشهور (ت456هـ/1063م)، يفضل هذا التفسير على "تفسير" محمد بن جرير الطبري، فيقول في معرض حديثه عن فضل علماء الأندلس في مجالات العلوم المختلفة، "وفي تفسير القرآن الكريم، كتاب أبي عبد الرحمان بقي بن مخلد، فهو الكتاب الذي أقطع قطعا لا أستثني فيه أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره"[3]، ولعل لهذا الحكم عدة اعتبارات ذلك أن ابن حزم اطلع على هذا التفسير وقارنه مع غيره كتفسير الطبري، قبل أن يصبح في عداد المفقودات، فلمس فيه لمسة الاجتهاد، وهذا ليس غريبا فقد جاءت جهوده في هذا العلم كنتيجة حتمية لرحلته العلمية إلى المشرق، والتي دامت 35 سنة، حسبما ذكره محمد بن حارث الخشني[4] درس فيها على علماء وشيوخ مكة والمدينة ومصر ودمشق وبغداد والمغرب، في الحديث والفقه، إلى أن أصبح عالما مجتهدا لا يقلد أحدا، حتى أنكر عليه بعض علماء الأندلـس التقليديين هذه النزعة على حد ما ذكره ابن الفرضي[5].

---

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص221 وما بعدها، الداودي: طبقات المفسرين، ج1، ص347 وما بعدها، عياض: المدارك، ج2، ص36.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص137، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص10، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص15-16.

(3) المقري: نفح الطيب، ج3، ص168، السيوطي: طبقات المفسرين، ص40، الـداودي: طبقـات المفسريـن، ج1، ص116-117، مريم قاسم: أضواء على الحركة العلمية في الأندلس، مجلة دراسات تاريخية، ع75-76، جامعة دمشق، 2001، ص190-191، السيد عبد العزيز سالم: ملخص كتاب قرطبة حاضرة الخلافة بالأندلس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مجلد 29، مدريد، إسبانيا، 1997، ص22.

(4) أخبار الفقهاء والمحدثين: ص49، وما بعدها، عبد الواحد ذنون طه: دراسات أندلسية، ص194، وفي الأصل هما رحلتان، أقام في إحداهما 10 أعوام، وفي الأخرى 25 سنة.

(5) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص82 وما بعدها، الداودي: طبقات المفسرين، ج1، ص116-117، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص407-408.

وأما ما يصنف كتابه في علم التفسير بالمأثور، الصيغة التي أوردها الداودي والتي تعكس هذا الاتجاه بوضوح، "وعنَى بالأثر، بل يفسر به"[1]، وكذلك جنوحه إلى مدرسة الحديث في توجهه العلمي، حتى قال عنه ابن فرضى تعليقا على رحلته إلى المشرق بأنه لقي فيها جماعة من أئمة المحدثين وكبار المسندين وذكرهم جميعا بالاسم وقال أيضـا ملأ الأندلس حديثا ورواية، بل اعتبرته المصادر من نشر الحديث بالأندلس قبل محمـد بن وضاح[2]، أما المؤشر الآخر على خاصيته في التفسير بالأثر فيكمن في دخوله بغداد أثناء رحلته وتلقيه عن إمام السنة أحمد بن حنبل[3].

وقد لقي تفسير ابن مخلد قبولا واسعا في الأندلس، واستمر الاهتمام به في أجيال متعاقبة، وفي صدارتهم ابنه أحمد بن بقي بن مخلد (ت324هـ/935م)، من أهل قرطبة، فقد كان حافظا للقرآن عالما بتفسيره وعلومه، قوي المعرفة باختلاف العلماء فيـه[4]، وهذا يدل على مدى اجتهاده في العلم إلى درجة النزوع إلى أسلوب الرأي في التفسير على غرار والده الذي كان مثالا يحتذي به في التجديد ورفض التقليد، وعليه كتبت عدة مختصرات لتفسير بقي بن مخلد، منها مختصر لأبي محمد الكلاعي عبد ا بن حسن القرطبي (ت318هـ/980م)[5]، ومن أشهر طلبته في التفسير محمد بن عبد ا بن محمد بن القاسم (ت312هـ/924م) من أهل قرطبة، الذي سمع من بقي بن مخلد تفسيره[6].

ويتميز القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، في الأندلس بمجهودات علمية في تفسير القرآن بالمأثور، استفادت من الحصيلة السابقة عنها، ومما أدخله الأندلسيون من مصنفات جديدة في هذا المجال، ناهيك عن إبداعاتهم المتميزة في هذا التخصص.

---

(1) طبقات المفسرين، ج1، ص117.

(2) تاريخ علماء الأندلس، ص83، الداودي: المصدر السابق، ج1، ص117.

(3) الداودي: نفس المصدر، ج1، ص116، انظر أيضا: مريم قاسم: أضواء على الحركة العلمية في الأندلس، ص191، وانظر كذلك: الدراسة القيمة التي قام بها د. رضا بوشامة: "لمحات من حياة شيخ الإسلام بقي بن مخلد الأندلسي" مجلة الإصلاح، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ع38، 2013، ص42 وما بعدها.

(4) الداودي: نفس المصدر، ج1، ص32.

(5) نفس المصدر، ج1، ص253.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص318-319.

2 – التفسير بالرأي في الأندلس- أعلام ومصنفات

وهو ما يعتمد فيه على العقل إلى جانب النقل وربما أكثر[1]، ومن أنواعه تفسير آيات الأحكام المعروف بالتفسير الفقهي، ولم يقتصر فيه أهل الأندلس على المرجعية المالكية، بل غالبا ما يعمدون إلى عرض آراء المذاهب الأخرى، ليقع الترجيح بينها، مما جعل تفاسير بعضهم أقرب ما تكون إلى موسوعات فقهية، وكما رأينا فيما سبق من الدراسة عن التفسير المغربي، أن هذا النوع يشمل أيضا تفسير المدونات الفقهية في حد ذاتها كالموطأ مثلا.

ويبدو أن أول كتاب للأندلسيين في هذا النوع من التفسير، هو "أحكام القرآن" لأبي الأسود موسى بن عبد الرحمان المعروف بالقطان (ت309هـ/921م)[2]، ويليه كتـاب "أحكام القرآن"، الذي ألفه قاسم بن أصبغ بن محمد البياني (نسبة إلى بيانة، مقاطعة تابعة لمدينة قرطبة العاصمة) (ت340هـ/951م)، فإلى جانب كونه محدثا، يعد أيضا مفسرا بالرأي، كما وضع أيضا كتاب "الناسخ والمنسوخ"[3] وهذا النوع يتطلب إمعان نظر ودقة وإحاطة بضروب علم التفسير، أما تفسيره في الأحكام فإنه الأشهر، فهو يقع في 12 جزءا، صنفه على أبواب كتاب"أحكام القرآن" للقاضي إسماعيل بن إسحاق البغدادي المالكي (ت282هـ/895م).

ولعل من أشهرهم في هذا التخصص العالم الأندلسي منذر بن سعيد البلوطـي (ت355هـ/965م)، النفزي، أصله من البربر، كان متفننا في ضروب العلم، الفقه واللغة، فقد نزع إلى المذهب الظاهري، رغم أنه كان يقضى بمذهب مالك، وما يهمنا في هذا الشأن، أنه كان حافظا للقرآن، كثير التلاوة، عالما بتفسيره وأحكامه ووجوه حلاله وحرامه، له كتاب "الأحكام" وكتاب "الناسخ والمنسوخ" و "تفسير القرآن" فهو على ما يظهر جمع بين المأثور والرأي في التفسير[4].

---

(1) حسن يوسف أويدار: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ط1، مطبعة الحسن الإسلامية، القاهرة، مصر، 1993، ص405.

(2) الداودي: طبقات المفسرين، ج2، ص341.

(3) الداودي: نفس المصدر، ج2، ص32.

(4) نفس المصدر، ج2، ص337، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص404-405.

أما في التفسير الفقهي الخالص، فنشير إلى العالم الأندلسي الموسوعي عبد الملك بن حبيب السلمي المتضلّع في الفقه المالكي، الذي صنف كتاب تفسير الموطأ[1]، ومثله يحي بن زكريا بن إبراهيم بن مزين (ت259هـ/872م)، وضع كتابا في هذا النوع سماه "تفسير الموطأ"، وكان حافظا له فقيها فيه[2]، أكد ابن الحارث الخشني بأنه تفسير حسن، ورواه مشايخ الأندلس عنه[3]، ولعل ما يندرج في هذا السياق ما قام به عبد ا بن مطرف بن محمد، حينما ألف كتابا في تفسير القرآن، حذف منه الإسناد، وهذا يعني تخليه عن منهج الرواية وتركيزه على أسلوب الدراية، وهي نزعة تميل إلى التفسير بالرأي، لم أقف له على تاريخ الوفاة، لكن عصره يتبدى من قرينة وردت في النص وهي قيامه برحلة إلى المشرق (سنة 310هـ/922م) فهو من أبناء القرن 4هـ/10م[4]، وهذا خاف بن جامع بن حاجب (ت320هـ/932م) من أهل باجة، كان مفتيا ومفسرا، رغم أن ابن الفرضي لم يذكر له كتابا في ذلك، إلا أن اشتغاله بالإفتاء، يجعل تعاطيه لعام التفسير سائرا على منهج فقهي[5].

3 – التفسير اللغوي

إن علماء الأندلس لا يشذون عن نظرائهم المشارقة والمغاربة في اهتمامهم باللغة العربية وقواعدها النحوية وبلاغتها، ولما كانت علوم القرآن، القراءات والتفسير، تقتضي ذلك، كان لزاما على المفسرين العناية بشرح ألفاظ ومعاني الآيات مع إعرابها.

وأول من صنف في هذا الباب هو العلامة الفقيه والمؤرخ والطبيب اللغوي والمفسر، عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، الذي له كتاب "إعراب القرآن"[6] ومنهم كذلك يحي بن إسحاق بن يحي بن يحي الليثي، القرطبي (ت303هـ/915م)، الذي سمع بإفريقية من يحي بن عمر وعبد ا بن طالب، وله رحلة إلى مصر والعراق، وكان متصرفا في اللغة

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص221، الداودي: طبقات المفسرين، ج1، ص349.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص432-433، الداودي: نفس المصدر، ج2، ص368.

(3) أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص370-371.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص189.

(5) نفس المصدر، ص117.

(6) الداودي: نفس المصدر، ج1، ص349، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1983، ص260.

العربية والتفسير، ورغم عدم تأليفه في هذا الباب، فإلمامه بالعربية وقواعدها يجعله متمكنا في التفسير اللغوي[1].

ومن المتأخرين المفسر الأندلسي محمد بن دلْفْ – أبو عبد ا – من أهل وشقـة (ت355هـ/965م)، اعتبره القاضي عياض من أهل العلم والفصاحة والحفظ لمعاني القرآن وتفسيره[2].

ومن خلال هذا المبحث يتضح أن علماء التفسير الأندلسيين، قد ضاهوا أقرانهم المغاربة في الإلمام بكل أنواع التفسير، وبالتالي هم نظراء بعضهم في تلمس خطـى المشارقة في هذا الشأن، مع التنويه باجتهاداتهم المتميزة، والتي ستلوح في الأفق بالنسبة للأندلسيين في مطالع ق 4هـ/10م، وتبلغ ذروتها في القرن 5هـ/11م، ولكن فترة الإمارة الأموية لم تخلو من اللمسة الاجتهادية لمفسري هذه الحقبة، غير أن ضياع مصنفاتهم في التفسير خلال هذه المرحلة جعلت الباحثين لا يفصلون في تقييم إنجازاتهم العلمية في علم التفسير اللغوي رغم كثرة المفسرين والمؤلفات تجعلنا نجزم بتفوق مدرسة التفسير الأندلسية على نظيرتها المغربية، على غرار التميز والتفوق الذي حققته مدرسة القراءة. وحتى المغاربة في العصر الأغلبي قد فقدت جل تفاسيرهم المؤلفة، ما عدا تفسير يحي بن سلام، الذي تحتفظ مكتبات تونس ببعض النسخ غير الكاملة، إلا أن الباحثين يجمعون على تميز هذا الكتاب في مجال تخصصه مما جعل الأندلسيين يقبلون على دراسته.

16 – الرحلة الأندلسية إلى بلاد المغرب الإسلامي لأخذ ودراسة التفسير ومصنفاته

إن اللافت لنظر الباحث وهو ينقب بين أطواء المصادر المختلفة عن التفسيـر وأعلامه وكتبه في المغرب والأندلس، يلمس ذلك الشح في المعلومات عن موضوع العلاقات بينهما في هذا المجال، فهل ارتباطهما بالمدرسة المشرقية الأصلية في علم التفسير قد أغناهما عن التبادل العلمي بهذا الخصوص؟ أم اكتفائهما بمحصلة رحلاتهما ودورهما الاجتهادي بظهور المفسرين البارزين والتأليف التفسيري العديد والمتنوع، قلل من تلاقحهما الفكري في هذا العلم؟ كلها فرضيات مطروحة ولنا فيما سبق بعض الأجوبة عن إشكالياتها في نطاق حديثنا عن التفسير المغربي والأندلسي، ولكن مما لا شك فيه أننا

(1) الداودي: المصدر السابق، ج2، ص361، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص379.

(2) المدارك: ج2، ص455.

توصلنا إلى حكم لا يقبل النقض وهو قلة الرحلة المغربية في العصر الأغلبي إلى بلاد الأندلس من أجل دراسة التفسير إن لم نقل انعدامها بالمرة.

أما عن الجانب الأندلسي، فالملاحظ أيضا قلة رحلات علمائها في النصف الأول من ق 3هـ/9م وما قبله إلى بلاد المغرب الأدنى بغرض التحصيل العلمي في مجال التفسير، لعل ما يفسر هذه الظاهرة بروز أعلام التفسير بالأندلس، حققوا الغلبة والتميز ما جعلهم يتفوقون على مدرستي المشرق والمغرب، وأعني بذلك بالتحديد على الأقل ثلاثة مفسرين مشهورين بمؤلفاتهم القيمة: أبا موسى الهواري وعبد الملك بن حبيب، وأكثرهم شهرة على الإطلاق بقي بن مخلد، بفضل تفسيره الذي فضله علماء الأندلس المتأخرون وعلى رأسهم ابن حزم على تفسير الطبري.

ومع كل هذه المعطيات، إلا أن المصادر الأندلسية والمغربية والمشرقية، في تراجم العلماء والقراء والمفسرين، لا تعدم الإشارة إلى علماء الأندلس الذين قاموا بعدة رحلات إلى بلاد المغرب من أجل دراسة تفاسيرها ذات القيمة العلمية المستقطبة للاهتمام، في إشارة منا إلى تفسير يحي بن سلام - البصري الأصل والقيرواني الموطن – فقد اعتنى به الأندلسيون أيما عناية بدراسته في القيروان ثم وضع المختصرات والشروح عليه بالأندلس.

وفي سياق حديثنا عن القراءات المتبادلة بينهما، خصصنا حيزا من المعلومات لهذه القضية فلا نجد مانعا من التذكير بها في هذا المقام، فقد حل علي بن الحسن المـري بالقيروان (سنة 274هـ/887م) ودرس تفسير يحي بن سلام عن تلميذه أبي داوود أحمـد بن موسى العطار، وعن حفيده يحي بن محمد بن يحي بن سلام، ولما عاد أدراجه إلى وطنه الأندلسي، أقبل عليه طلبة العلم مشغوفين بدراسته[1]، فكان له الفضل في نشره بالأندلس، فقد درس عن (علي بن الحسن المري) يحي بن عبد ا بن يحي بن يحي الليثي (ت364هـ/974م) ببجانة، وأخذ عنه كتاب التفسير ليحي بن سلام، ورغم تأخره زمنيا عن فترة البحث إلا أنه تتلمذ في عصر الإمارة عن محمد بن عمر بن لبابة[2]، كما تلقاه عنه بنفس المدينة مجاهد بن أصبغ بن حسان (ت383هـ/993م)[3].

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص250.

(2) نفس المصدر، ص442.

(3) نفسه، ص409-410.

وهناك عالمان أندلسيان ارتحلا إلى القيروان بغرض دراسة كتاب يحي بن سلام في التفسير، وهما محمد بن وضاح الصدفي، الذي تتلمذ بقرطبة عن محمد بن وضاح المحدث والفقيه، رحل إلى المغرب فروى تفسير القرآن ليحي بن سلام عن أبي داود العطار وأحمد بن موسى بن جرير القروي[1] وتوفي في باكورة حكم عبد الرحمان الناصر، أي في النصف الثاني للقرن 4هـ/10م، وهو من أهل شذونة ثم أقام بقرطبة وبها مات، والثاني هو ياسين بن محمد بن عبد الرحيم الأنصاري (ت320هـ/932م) الذي أخذ نفس التفسير بالقيروان عن تلميذ يحي، أبي داود أحمد بن موسى العطار[2]، وأشار أيضا ابن الفرضي إلى أحمد بن سعيد بن سفيان بن عبد الملك، وهو من أهل بجانة تتلمذ هو الآخر في تفسير القرآن الكريم عن علي بن الحسن المري – السالف الذكر – وأشفع دراسته عن أستاذه بحصوله على إجازة علمية في تفسير ابن سلام[3].

ولم يكتف أهل الأندلس من أعلام التفسير بدراسته فحسب، بل توجوها بوضع مختصرات عنه إمعانا في العناية به، وإن كان ذلك قد تم في أواخر ق 4هـ/10م واستمرت هذه الطريقة إلى ق 5هـ/11م، وكان من دشنها العلامة المفسر أبو عبد ا الإلبيري المعروف بابن أبي زمنين (ت399هـ/1008م)، فقد تفقه بقرطبة من أحمد بن مطرف وأبان بن عيسى، فكان عارفا بمذهب مالك، فقيها ومحدثا ولغويا وأديبا، كل هذه المعارف جعلته مجتهدا، أهلته للتأليف في علوم القرآن، فوضع كتابا في تفسير القرآن، ومن أشهر أعماله الخالدة، كتابة الموسوم، "مختصر تفسير يحي بن سلام"[4].

وقد وقفنا على نسخة مخطوطة منه في مكتبة القرويين بمدينة فاس المغربية، وهو يحمل رقم 34، يقع في 201 ورقة، يتألف من 10 أجزاء حسب الاصطلاح الأندلسي، تم الفراغ من نسخه (سنة 611هـ/1214م)، خطه مغربي، بعض الورقات يعتريها السواد إلى درجة الضمور.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص316، سامية مصطفى مسعد: العلاقات بين المغرب والأندلس، ص181.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص455-456.

(3) نفس المصدر، ص55.

(4) السيوطي: طبقات المفسرين، ص104، الداودي: طبقات المفسرين، ج2، ص162، ابن بشكوال: كتاب الصلة، ج2، ص383 وما بعدها.

استعمل ابن زمنين مصطلح قال يحي وأحيانا قال محمد، حينما يكون بصدد الإضافة اللغوية أو الفقهية أو التفسيرية من جانبه، وبالتالي زاد في الكتاب ما لم يفسره يحي بن سلام، وأدخل النحو والإعراب في مختصره، وسلك فيه منهاج المحدثين بالأثر ومنهاج الفقهاء بالتأويل، وحينما يسند بيحي غالبا ما يسوق روايات الأحاديث في تفسير القرآن[1]، وفيما يلي استشهاد بنموذج من نصوص هذا المختصر في التفسير، جاء في تفسير فاتحة الكتاب، قوله تعالى: الحمد : حمد ا نفسه وأمر العباد أن يحمدوه، والحمد شكر النعمة، رب العالمين، العالمون: الخلق، ملك يوم الدين، قال قتادة: يوم يدين ا الناس فيه بأعمالهم، قال محمد (أي ابن زمنين): معنى الدين في اللغة الجزاء ومن كلام العرب، دنته بما صنع أي جازيته، قال يحي: من قرأ ملك يوم الدين من باب الملك، يقول هو ملك ذلك اليوم[2].

والكتاب يحفل بالتفسير اللغوي للقرآن الكريم بغاية شرح ألفاظه وبيان معانيه[3]، مما يعني أن هذا العمل جاد أخذ بصنوف التفسير المتعددة وبه لمسات اجتهادية من المؤلف تستحق التنويه والذكر.

ومن الأندلسيين اللذين استمروا في العناية باختصاره أبو المطرف الأنصاري القنازعي القرطبي (ت413هـ/1022م) كان عالما بالتفسير والأحكام وله معرفة باللغة والأدب درس بالقيروان عن ابن أبي زيد وأقبل على نشر العلم وأقرأ القرآن وصنف "مختصر تفسير القرآن لابن سلام"[4].

وهذا كله دليل على أهمية هذا التفسير المغربي، الذي كتب في العصر الأغلبي وعلامة على أخذ علماء الأندلس عن مدرسة التفسير المغربية، بالقيروان إلى عصور متأخرة.

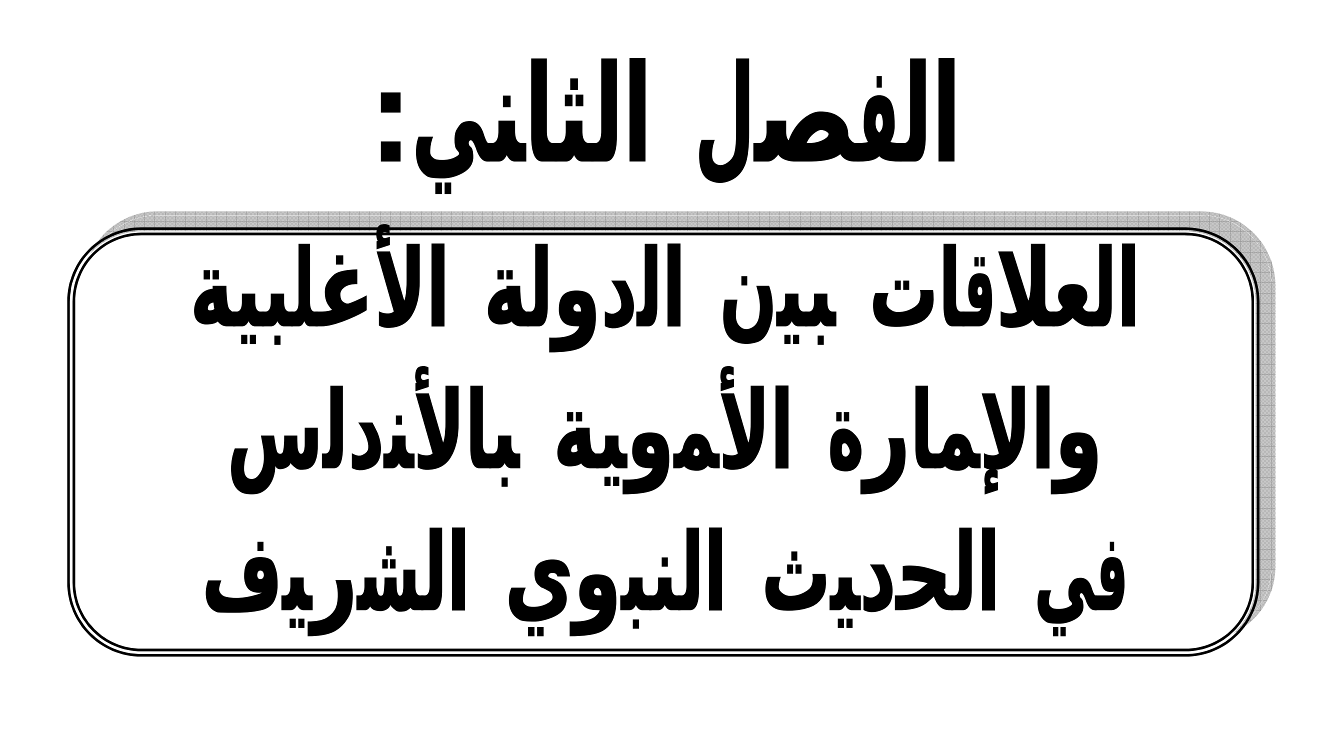
---

(1) ابن زمنين: مختصر تفسير يحي بن سلام، مخطوط، ورقة 41.

(2) نفس المصدر، ورقة 3.

(3) نفسه، ورقات 10-25-119.

(4) السيوطي: طبقات المفسرين، ص65.



الفصل الثاني:

العلاقات بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية بالأندلس في الحديث النبوي الشريف

تمهيد

تعتبر دراسة الحديث النبوي الشريف، من أهم العلوم الشّرعية عند المسلمين، بعد علوم القرآن الكريم، وشُرع في العناية به، مع بواكير العهد الإسلامي، وفي هذا يقول ابن عبد البر القرطبي: "إن أول ما نظر فيه الطالب وعنى به العالم، بعد كتاب ا عز وجل، سنة الرسول صلّى ا عليه وسلّم، فهي المنبئة لمراد ا عز وجل من محملات كتابه والدالة على حدوده، والمفسرة له، والهادية إلى الصراط المستقيم[1].

1 – تعريف الحديث

الحديث لغة، الجديد والخبر كقولنا كتاب حديث أي جديد، أما الخبر فالدارج لدى العلماء أنه مرادف للحديث، مصداقا لقوله تعالى: "**...يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا...**" (سورة الزازلة، الآية 4)، أما اصطلاحا، فإن كلمة "الحديث"، تطلق على ما نقل عن النبي صلى ا عليه وسلّم من قول وفعل وتقرير وصفات، والمقصود بالتقرير ما فعله أحد الصحابة، أمام الرسول صلى ا عليه وسلّم فأقره ولم ينهه أو يزجره[2] والحديث هو المصدر الثاني في التشريع الإسلامي.

ويشتمل علم الحديث على أنواع كثيرة، تنحصر لدى المتخصصين والباحثين في قسمين رئيسين هما: علم الحديث رواية وعلم الحديث دراية.

أ – علم الحديث رواية

ويبحث هذا القسم من علم الحديث في طريق وصوله من الرسول صلّى ا عليه وسلّم إلى المحدث، مع معرفة حال رواته من حيث الثقة أو الضعف، فهو يقوم على النقل الدقيق لما ورد عن النبي صلّى ا عليه وسلّم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة[3].

---

(1) أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق محمد البجاوي، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992، ص6.

(2) صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه، ط25، دار العلم للملايين، لبنان، 1954، ص13 وما بعدها.

(3) جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللّطيف، د. ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج1، ص53.

ب – علم الحديث دراية

وهو "العلم الذي يعرف بحقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها، وحال الرواة وشروطهم، وأصناف المرويات وما يتعلق بها"[1].

وقد فرق أحد الباحثين بين الرواية والدراية بقوله: "إذا كانت الرواية نقلا للمعلومات فإن الدراية فهم وتتبع وبحث ومعرفة بالتراجم والطبقات وأحوال الرواة، وخبرة بالمتون والألفاظ وأنواع الترجيح وإدراك عميق للعلل الخفية، ورؤية واسعة للحركة الحديثية[2].

ونستخلص من التعريفين السابقين، أن علم الرواية، يعتني بدراسة السند من جهة أحوال أفراده واتصاله أو انقطاعه، وعلم الدراية ينصب على العناية بنص الحديث من جوانب متعددة، منها الاستيثاق من صحته وفهم النص وفقهه سواء فهم أحكامه ودلالته أو فهم لغته وألفاظه.

2 – تاريخ تدوين الحديث النبوي الشريف بالمشرق الإسلامي

نعني بتدوين الحديث، هو كتابة السنة النبوية الشريفة المبثوثة في صدور الصحابة والتابعين وسائر العلماء وجمعها في سجل واحد، وكان الدافع إلى ذلك أمرين:

- الأول: صياغة الحديث بعد أن اتسعت روايته من أن يختلط بالموضوع.
- الثاني: الخوف على الحديث من الضياع بموت رواته وعلمائه[3].

ولكن الحديث لم يدون في بداية حياة الرسول صلّى ا عليه وسلّم، فقد جاء في صحيح مسلم أن النبي صلّى ا عليه وسلّم قال: "لا تكتبوا عنّي، ومن كتب عنّي غير القرآن فيلمحه، وحدثوا عنّي ولا حرج"[4]. ومبرر هذا النهي هو الخوف من اختلاط السنة بالقرآن[5].

---

(1) طه عبد المقصود: الحضارة الإسلامية - دراسة في تاريخ العلوم الإسلامية -، ج1، ص90.

(2) عبد الرحيم سعيد همام: الفكر المنهجي عند المحدثين، ط1، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1987، ص80.

(3) طه عبد المقصود: المرجع السابق، ج1، في نفس المكان.

(4) مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د. ت، ج4، ص129.

(5) بشير رمضان التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي، ص447.

أ – التدوين في حياة الرسول صلى ا عليه وسلّم

رخص النبي صلى ا عليه وسلّم - في السنوات الأخيرة من حياته – للصحابة، عليهم الرضوان، كتابة أحاديثه، فظهرت عدة صحف، دونت بعض أحاديثه ومنها، صحيفة الإمام علي كرم ا وجهه وصحيفة الصادقة التي كتبها عبد ا بن عمرو بن العاص، وقد اشتملت على ألف حديث(1).

بالإضافة إلى صحيفة سعد بن عبادة الأنصاري(2)، ومن خلال هذه النماذج، يتبدى لنا نسخ بعض الوثائق الحديثية على يد ثلّة من الصحابة بإيعاز من رسول ا صلّى ا عليه وسلّم، على حين يتشكك المستشرقون في صحة تلك الصحف وأرجعوا عملية تدوين السنة إلى عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز(3).

ومن قبيل الموضوعية الإقرار بأن هذه المحاولات لا تعدو أن تكون جهود فردية، أي كل صحابي كتب صحيفته بمعزل عن الآخر، ولم ترق هذه العملية إلى وضع كتاب جامع لكل الأحاديث، فما تم توثيقه اقتصر على بعض أحاديثه صلّى ا عليه وسلّم، كما يلاحظ عزوف مشاهير الرواة من الصحابة عن الكتابة كأبي بكر وعمر وابن عبـاس وعبد ا بن عمر والسيدة عائشة، إضافة إلى أن النّبي صلى ا عليه وسلّم كان حاضرا معهم، وباستطاعتهم الرجوع إليه متى شاءوا، فكانوا يعتمدون في الحفظ على ذاكرتهم في أغلب الأحيان(4).

ب – التدوين في عهد الخلفاء الراشدين وبداية عصر الدولة الأموية

لقد حثّ الصحابة والتابعون - الّذين عاشوا إلى هذا العهد - على كتابة الأحاديث، وإضافة إلى ترغيبهم النّاس على التدوين، أقدموا قبل ذلك على التوثيق بأيديهم أو الإملاء على تلامذتهم.

---

(1) الخطيب البغدادي: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، ط2، دار إحياء السنة، 1974، ص84-89، صبحـي الصالـح: المرجع السابق، ص27، وقد صرح بأنّه كتبها من رسول ا صلّى ا عليه وسلّم، انظر عنها: ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1996، ج3، ص333.

(2) صبحي الصالح: المرجع السابق، ص24، انظر بقية الصحائف ص25 وما بعدها.

(3) Goldziher: Etude sur la tradition islamique, traduit par Léon Bercher, Paris, 1952, p11-241.

(4) السيد الشّريف محمد بن جعفر الكتاني: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، د. ط، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1993، ص91.

ومن ذلك أن جابر بن عبد ا - رضي ا عنه - كتب أحاديث المناسك في كتاب كان يقرأ على الحجاج بن يوسف[1]. وروى الإمام أحمد بن حنبل في مسنده أن أبا أيوب الأنصاري كتب صحيفة فيها "مائة واثنا عشر حديثا"[2] وقد وصل إلينا مما كتب بعض التابعين عن الصحابة: صحيفة همام بن منبه (ت131هـ/748م)، عن أبي هريرة - رضي ا عنه - وسميت بالصحيفة الصحيحة، وهي برمتها في مسند الإمام أحمد، وكثير منها مروي في صحيحي البخاري ومسلم، وعدد أحاديثها 138 حديثا[3]، ويوجد من أمثلتها الكثير[4] ويبدو على هذه المبادرات أنها أكثر انتشارا عن سابقتها، ولكنها تبقى جهوداً شخصية ومحدودة، ويلاحظ على النسخ الحديثية المكتوبة خلال هذه الفترة، عدم شموليتها لأحاديث أكبر عدد من الصحابة أو التابعين وإنما كانت تحتوي أحاديث رواها صحابي أو تابعي لا أكثر.

ج – المحاولة الرسمية لتدوين الحديث النبوي الشريف

يعتبر الخليفة عمر بن عبد العزيز أول من دعا إلى تدوين الحديث رسميا وبصورة جامعة، وكان ذلك في نهاية القرن 1هـ/7م، وبالتالي فهو من الحكام المسلمين الأوائل الذين اعتنوا بكتابة السنة النبوية في جميع الأقطار الإسلامية، وطالب العلماء بنشرها وتدارسها مع طلاب العلم في المساجد، وقد أوعز إلى ابن شهاب الزهري[5]. يأمره بتدوين الحديث، فوضع كتابا، فكانت تلك أول محاولة رسمية لتدوين الحديث وفي ذلك يقول الزهري:"لم يدون هذا العلم أحد من قبل تدويني"[1].

وقد كتب الخليفة كذلك إلى عامله وقاضيه على المدينة، أبي بكر بن محمد بن حزم الأنصاري (ت103هـ/721م) "أنظر ما كان من حديث رسول ا عليه وسلّم، فاكتبه، إن خفت دروس العلم وذهاب العلم، ولا تقبل إلاّ حديث النبي صلّى ا عليه وسلّم، ولتفشوا

---

(1) طه عبد المقصود: المرجع السابق، ج1، ص91.

(2) نفس المرجع، ج1، في نفس المكان.

(3) صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه، ص32.

(4) محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي، ط3، شركة الطباعة السعودية، 1981.

(5) ابن شهاب الزهري (ت123هـ/740م): أحد كبار الفقهاء والمحدثين، ولد بالمدينة المنورة سنة 50هـ/670م، رافق عشرة من الصحابة، روى عنه جماعة من الأئمة منهم: مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة.

(6) الكتاني: المصدر السابق، ص4.

العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرا"[1] ولكن عمـر – رضي ا عنه - توفي قبل أن يبعث إليه أبو بكر بن حزم لما كتبه[2].

وقد كتب بمثل ذلك إلى عماله في المدن الإسلامية، يستحثهم على النظر للتحقيق في أحاديث الرسول صلّى ا عليه وسلّم، والعمل على جمعه[3].

ولم يدخر علماء الإسلام جهداً من أجل إنجاز ما كلفهم به خليفة المسلمين ثم استمرت حركة تدوين الحديث النبوي بعد عمر بن عبد العزيز، حيث تبنى الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك مشروعه، فكان يكلف العلماء بكتابة السنة وجمعها، وعين كاتبين، عكفا سنة كاملة وهما يدونان عن المحدث الإسلامي ابن شهاب الزهري[4].

د – حركة تدوين الحديث في العصر العباسي

ازدهرت عملية كتابة الأحاديث النبوية الشريفة بعد منتصف القرن 2هـ/8م، تزامنا مع العصر العباسي، فكان عبد الملك بن جريج (ت160هـ/776م) والربيع بن صبيـح (ت160هـ/776م) وسفيان الثوري (ت161هـ/777م) ومالك بن أنس (ت179هـ/795م)، من أوائل المصنفين والمؤلفين في الحديث[5]، ورغم ما شهدته هذه المرحلة من تقدم في عملية التّوثيق الحديثي، من حيث عدد الأحاديث المجموعة والمدونة بالموازاة مع رصد آثار الصحابة والتابعين وتبويب موضوعاتها، إلا أن الحديث الذّي جمع ظل مختلطا بالفقه، على غرار موطأ مالك وجامع سفيان الثوري ولم يتبين بعد، صحيحه من سقيمه، لذا كانت الحاجة ماسة إلى نقد تلك الأحاديث متنا وسندا، وتطهيرها من الوضع والضعف، فظهر خلال القرن 3هـ/9م ما سمي بعلم الحديث، الذّي يتحرى في صدقية الراوي جرحا أو تعديلا[6]

---

(1) البخاري: صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد القاضي، ط1، دار ابن الهيثم، 2003، باب كيف يقبض العلم، ص23.

(2) الكتاني: الرسالة المستطرفة، ص15.

(3) ابن الحجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري تحقيق عبد العزيز بن باز، د. ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت، ص234.

(4) الكتاني: المصدر السابق، ص6-10.

(5) ابن النديم: الفهرست، ص225-234.

(6) الجرح: ويراد به كشف أحوال الرواة مما يشينهم ويطعن فيهم، والتعديل: يراد به إظهار الأسباب الموجبة لقبول رواية الحديث، جودي عبد الوهاب: مجموع في علم مصطلح الحديث، بحث مرقون، الجزائر، 1983، ورقة 8.

وفي معرفة أقسام الحديث ومراتب المحدثين[1] وهو العصر الذي ألفت فيه الصحاح الستة، الجامع الصحيح للبخاري وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجه وأبي داود، وجامع الترمذي وسنن النّسائي.

3 – طرق تأليف كتب الحديث وتصنيفها

انتهج علماء الإسلام طرقا عديدة في تدوين الحديث وجمعه، أهمها وأوسعها التصنيف على المسانيد والأبواب:

أ – التأليف على المسانيد

وفيه يحرص عالم الحديث على جمع مرويات كل صحابي على حدة من الأحاديث، بغض النظر عن صحتها من ضعفها، وإن اختلفت موضوعاتها، وقد تشمل هذه المسانيد أحاديث مجموعة من الصحابة، وترتب على حروف الهجاء وهو أسهل تناولاً أو على السابقة في الإسلام بتقديم 10 المبشرين بالجنة ثم أهل بدر...الخ، فيذكر المؤلف مثلاً مسند أبي بكر[2].

ب – التأليف على الأبواب

والمقصود به، تخريج الأحاديث على أحكام الفقه المتنوعة، فتجمع بحسب الموضوعات والأبواب، كباب الصلاة وباب الصيام[3] وتشمل هذه الطريقة كتب الصحاح وكتب السنن والمصنفات وغيرها.

ج – طرق أخرى لجمع الحديث النبوي

كثر التّصنيف والجمع لألوان متعددة من علم الحديث، مثل كتب "الأجزاء الحديثية" و "كتب الأحاديث المرسلة" و "كتب الأمالي" و "كتب الأفراد" أو أحاديث الآحاد، "كتب الحديث المسلسلة" أو المعنعنة[4] وكتب أخرى في أبواب مخصوصة، جمعت أحاديث

(1) التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص37 وما بعدها.

(2) أبو بكر الصديق: هو أول من وقى الكذب عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ويعد من الصحابة الأوائل فيمن احتاط في قبول الأخبار، الكتاني: المصدر السابق، ص61.

(3) طه عبد المقصود: المرجع السابق، ج1، ص94.

(4) نفس المرجع، ج1، ص94.

الزهد والإيمان والأخلاق والآداب والأحكام والشمائل والسيرة وغيرها، وقد وقع اختيارنا على التعريف بأحد هذه الأنواع من الكتب الحديثية، وهي "الأجزاء"، وقد عرفها علماء مصطلح الحديث بأنّها الكتاب الصغير الّذي يشتمل على الأحاديث المروية عن رجل واحد للصحابة أو التابعين[1] ومن الأجزاء الحديثية، التي صنفت في القرن 3هـ/9م، نذكر "جزء" أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشّيباني - المعروف بالنبيل - البصري (ت212هـ/827م) وهو من شيوخ البخاري، و "جزء"[2] أبي علي الحسن بن عرفة البغـدادي (ت257هـ/870م)[3].

4 – علوم الحديث

نشأت علوم الحديث مع نشأة الرواية ونقل الحديث في الإسلام، وبدأ ظهور هذه العلوم، بعد وفاة الرسول صلّى ا عليه وسلّم، حين اهتم المسلمون بجمع الحديث النبوي خوفا من ضياعه، فاجتهدوا في حفظه وضبطه، ونقله، وتدوينه، وكان من الطبيعي أن يسبق تدوين الحديث علم أصول الحديث، ذلك لأن الحديث هو المادة المقصودة بالجمع والدراسة، وأصول الحديث هي القواعد والمناهج، التي تتبع في قبول الحديث أورده، ومعرفة الصحيح من الضعيف والموضوع، أي المنحول عن النبي صلّى ا عليه وسلّم والمنسوب إليه كذباً.

وقد اتبع الصحابة والتابعون قواعد علمية في قبول الأخبار من غير أن ينصوا على كثير منها، ثم جاء أهل العلم من بعدهم فاستنبطوا تلك القواعد من مناهجهم في قبول الرواية، ومعرفة درجة نزاهة وأمانة الرواة، أو ما يعرف بقواعد الجرح والتعديل[4] وكل ما يتصل بذلك، فقد لازم نشوء علم أصول الحديث نقل الحديث وروايته، فما دام هنالك رواية للأحاديث، فلابد من وجود مناهج وطرق لتلك الرواية، ثم ما لبثت علوم الحديث أن تكاملت، وأصبحت علماً مستقلاً بذاته له شأنه ومكانته بين العلوم الإسلامية، وفي هذا المبحث ندرس بعض النماذج من هذه العلوم.

---

(1) الكتاني: المصدر السابق، ص86.

(2) الإمام الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب أرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، 1984، ج9، ص480.

(3) ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، تحقيق إبراهيم الزيبق، د. ط، مؤسسة الرسالة، د. ت، ج2، ص293.

(4) أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، د. ت، ص91.

أ – علم غريب الحديث

وهذا العلم يبين ما يخفى معناه من ألفاظ الحديث النّبوي، وقد اهتم علماء المسلمين به لما يترتب عليه من ضبط ألفاظ الحديث وفهم معناه، قال الإمام النووى: "وهو فن مهم والخوض فيه صعب، وكان السلف يتثبتون فيه أشد التّثبت"[1] والهدف الذي دفع علماء الحديث إلى التصنيف في هذا الباب، هو نفس الهدف الذي دفع علماء التفسير واللغة للتأليف في غريب القرآن الكريم[2]. ومما يعكس مدى اهتمام علماء الحديث بعلم الغريب ما قاله الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي البصري نزيل بغـداد (ت198هـ/813م): "لو استقبلت من أمري ما استدبرت لكتبت بجنب كل حديث تفسيره"[3].

ب – علم مختلف الحديث ومشكله

هو علم يبحث عن الأحاديث النبوية التي ظاهرها التناقض، إما بتقييـد مطلقهـا أو بتخصيص عامها أو حملها على تعدد الحادثة، التي جاء من أجلها. الحديث[4] أو غير ذلك.

وهذا العلم من أهم علوم الحديث النبوي، التي يحتاج إليها المحدثون وغيرهم من العلماء، ولابد للمشتغل به من فهم ثاقب وعلم واسع ودراية ودربة، وفي ذلك يقول النووي: "هذا فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء... وإنما يختص به أكثر الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون الغواصون على المعاني"[5].

ج – علم ناسخ الحديث ومنسوخه

هو علم يبحث عن الأحاديث المتعارضة، التي لا يمكن التوفيق بينها، من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ، فما ثبت تقدمه يقال له "ناسخ" وما ثبت تأخره يقال له "منسوخ"[6].

---

(1) السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، ج2، ص185.

(2) طه عبد المقصود: المرجع السابق، ج1، ص81.

(3) الذهبي: المصدر السابق، ج9، ص192.

(4) صبحي الصالح: المرجع السابق، ص111.

(5) السيوطي: المصدر السابق، ج2، ص196.

(6) صبحي الصالح: المرجع السابق، ص113.

وقد اهتم العلماء منذ زمن الصحابة والتابعين بمعرفة ناسخ الحديث ومنسوخه، لما له من أثر كبير في استنباط الأحكام ومعرفتها، فمن الصحابة: علي بن أبي طالب وعبد ا بن عباس وحذيفة بن اليمان، وغيرهم ممن تدل آثارهم على شدة عنايتهم بالناسخ والمنسوخ في الحديث النبوي[1]، واشتهر من التابعين إبراهيم بن يزيد النخعي الكوفـي (ت96هـ/714م) ومحمد بن شهاب الزهري (ت125هـ/742م)، الذي قال: "أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول ا صلى الله عليه وسلم من منسوخه"[2]، ومراده أن العلماء بذلوا جهدا مضنيا في البحث والترجيح حتى تمكنوا من معرفة هذا العلم، ويعد الزهري أول من جمع هذا العلم، فإليه منتهى علم الصحابة في عصره ومدار علم الحجاز، وكان يمثل المرجع في علم الحديث"[3].

د – علم الجرح والتعديل

هو العلم الذي يبحث في أوضاع الرواة، من حيث ما ورد في شأنهم مما يشينهـم أو يزكيهم بألفاظ مخصوصة، وذلك للحكم على مروياتهم بالقبول أو الرفض[4].

وعلم الجرح والتعديل من أهم علوم الحديث النبوي وأبعدها أثرا، وأعلاها مكانة إذ الحاجة إليه ماسة، للحكم على رجال الإسناد من الرواة، كشرط لمعرفة مرتبة الحديث، لأنه لا يمكن البدء بدراسة الإسناد إلا بعد استيفاء معرفة قواعد الجرح والتعديل، التي اعتمدها علماء الحديث، كمعرفة مواصفات وشروط الراوي الثّقة، وكيفية ثبوت عدالته، ولا نتصور الباحث في الإسناد أن يصل إلى نتيجة مهما أمعن في قراءة كتب التراجم عن رواة هذا الإسناد، إذا لم يكن عارفا من قبل بألفاظ ومصطلحات الجرح والتعديل[5].

وقد نشأ هذا العلم مع نشأة الرواية في الإسلام، وأرسيت قواعده منذ عصر الصحابة، حيث تكلّم عدد غير قليل في الرواية كابن عباس الذي قال: "إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلا يقول: قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم، ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم نأخذ من الناس إلاّ بما نعرف"[6].

---

(1) السيوطي: تدريب الراوي، ج2، ص190.

(2) نفس المصدر، ج2، ص190.

(3) صبحي الصالح: المرجع السابق،ص114.

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج17، ص227.

(5) محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث، ط7، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، 1985، ص109.

(6) طه عبد المقصود: المرجع السابق، ص105.

وبعد جيل الصحابة تكلّم في الجرح والتعديل كثير من أئمة التابعين وأتباعهم، وكان أشهرهم الشعبي(ت103هـ/721م)[1] ومحمد ابن سيرين البصري (ت110هـ/728م) ومن أقواله: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، عقب مقتل سيدنا عثمان رضي ا عنه (سنة35هـ/655م)، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"[2]. ومعنى ذلك أنه لا تقبل رواية المجهول، فيجب توخي الاحتياط عند أخذ الحديث، فلا يقبل إلا من أهله ولا ينبغي أن يروى عن الضعفاء، من غير الثقات.

ونختتم هذا المبحث عن علوم الحديث، ببيان دور علم التاريخ وأهميته في رواية الحديث ومعرفة الرواة، وهذا إحياء لمقولة المحدث الإسلامي يحي بن معين: "لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ".

فالتاريخ يمكننا من تحديد زمن مواليد الرواة ووفياتهم، ويطلعنا على توقيت الرحلة في طلب الحديث لمعرفة سنة انتقال الراوي إلى الأمصار، أي ضبط تواريخ الدخول إلى البلدان وفيما يتصل بالكشف عن أحوال السند، فالتاريخ هو الناظم والضابط للسابق من اللاّحق في سلسلة الرواة فإذا وقف علماء الحديث على الخلل في الترتيب الزمني إنفضح الانتحال، وكتب الطبقات والتراجم خير معين على ذلك، وتتجلى أهمية التاريخ في الإعلان عن حالات التدليس والتصحيف والوضع في الحديث وله بالغ الأثر في معرفة الأنساب وتمييزها وبالتالي كشف وتصحيح أخطاء الكتّاب، وللتاريخ صلة وثيقة برصد متون الأحاديث، فبفضله يتعرف العلماء على الدخيل والتزليل والتضليل في النص، فيوظف المحققون وجوه الترجيح باعتبار ورسم التاريخ، ناهيك عن دوره في اطلاعنا على فائدة معرفة الناسخ والمنسوخ[3].

---

(1) الشعبي هو عامر بن نسر جبيل الكوفي علامة التابعين كان إماما حافظا فقيها....

(2) طه عبد المقصود: المرجع السابق، ص105.

(3) ملفي بن حسن الشهري: التأريخ وأهميته في رواية الحديث ومعرفة الرواة، ط1، طبعة جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، السعودية، 2010، صفحات 65-85-97-103-117-143-173-191-201-227-241-247-261-277-283.

5 – دخول الحديث النبوي الشريف والمحدثين إلى بلاد المغرب والأندلس

أ – دخول الحديث النبوي إلى المغرب الإسلامي

انتقل حديث رسول ا صلّى ا عليه وسلّم إلى بلاد المغرب مع دخول الصحابة - رضي ا عنهم - في إطار الفتح الإسلامي، وقدرت المصادر عددهم بحوالـي 48 صحابيا جاءوا بغرض الجهاد ونشر الإسلام وعلومه ومنها علم الحديث[1].

وقد كان أغلب الصحابة المشاركين في عملية الفتح الإسلامي لبلاد المغرب من مشاهير المحدثين عن النبي صلّى ا عليه وسلّم، يتصدرهم عبد ا بن عمر رضي ا عنه، الذي كان يحفظ ما سمع عن رسول ا عليه وسلّم إذا حضر ويسأل عما فاته، ويليه عبد ا بن عمرو بن العاص - رضي ا عنه - صحب رسول ا صلّى ا عليه وسلّم، وأكثر الرواية عنه، وأذن له في كتابة الحديث عنه (ت65هـ/684م)، ومنهم أيضا المقداد بن عمرو بن ثعلبة - رضي ا عنه - (ت33هـ/653م) شهد مع رسول ا صلّى ا عليه وسلّم بدرا وغيرها من الغزوات، وروى عنه حديثا كثيرا، وممن صحب النبي صلّى ا عليه وسلّم وروى عنه الحديث الكثير، نذكر حمزة بن عمرو الأسلمي وبلال بن الحارث المزني وكلاهما دخل إلى إفريقية[2].

وتلقى أهل المغرب الحديث النبوي الشريف عن بعض هؤلاء الصحابة، ومنهم عبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعارفي (ت161هـ/777م)، الذي روى عن الصحابي زياد بن الحارث الصدائي[3] وكان ابن أنعم من جلّة المحدثين منسوبا إلى الزهد والورع.

وبالمقابل فقد ساهم التابعون في بثّ أحاديث رسول ا صلّى ا عليه وسلّم ببلاد المغرب إثر دخولهم إليها، وعددهم حسب المصادر وصل إلى ثمانية وثلاثين تابعيا[4]،

---

(1) ذكر منهم المالكي 29 صحابيا: رياض النفوس، ج1، من ص60 إلى ص97، وأشار أبو العرب إلى 25 صحابي، دخل مع عقبة بن نافع: طبقات علماء افريقية وتونس، ص78، بينما حدد الدباغ عددهم بـ 42، بما في ذلك صغار الصحابة: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج1، من ص71 إلى ص178.

(2) المالكي: رياض النفوس، ج1، صفحات 62-65-73-75.

(3) كانت له صحبة لرسول ا صلّى ا عليه وسلّم ورواية عنه، دخل إفريقية وشهد المغازي، المالكي: نفس المصدر، ج1، صفحات 86-87-153، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص148-149-230.

(4) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص99-150، بينما قدر عددهم أبو العرب بـ 33 تابعيا: طبقات علماء إفريقية وتونس، من ص79 إلى ص87، وذكر الدباغ 26 تابعيا: المعالم، ج1، من ص180 إلى ص223.

ولعل صفوة التابعين الذين حلوا بإفريقية بعثة عمر بن عبد العزيز إليها (سنة 100هـ/718م) هذه البعثة التي غاب على أعضائها جانب الحديث، حيث وصفهم أبو العرب بأنهم "ثقاة عند المحدثين"[1]، مما يسمح لنا بالقول بأن مدرسة الحديث بدأت في التبلور بالمغرب بفضل هذه الإرسالية العلمية[2] وعلى أيدي هؤلاء تخرج عدد من المحدثين المغاربة نذكر على رأسهم عبد الرحمن بن زياد بن أنعم - السالف الذكر -، الذي روى عن جماعة من التابعين منهم: أبو عبد الرحمن الحبلي وعبد الرحمن بن رافع التنوخي وبكر بن سوادة وإسماعيل بن عبيد الأنصاري[3] كما روى موسى بن علي بن رباح (ت163هـ/779م) عن جماعة من التابعين منهم والده علي بن رباح وغيره من أمثال أبو غطيف الهذلي[4] على أن تأسيس مدرسة الحديث في نواتها الأولى بالتّزامن مع رحلة التابعين إلى بلاد المغرب، لا ينفي وجود الإرهاصات الأولى لهذه المدرسة مع دخول جموع الصحابة إليها كما رأينا سابقا وهو ما يستبعده الهنتاتي[5].

وعلى يدي ابن أنعم وغيره من رواد الحديث المغاربة، تتلمذ الرعيل الأول من علماء افريقية، نذكر منهم البهلول بن راشد (ت183هـ/799م) وعبد ا بن غانـم (ت190هـ/805م) ومعاوية الصمادحي (ت199هـ/814م)، ولكن رغم هـذه الكوكبـة المتخرجة من مدرسة الحديث الإفريقية إلا أن فترة ق 2هـ/8م لم تشهد تأصيل هذه المدرسة الفتية نظرا لغلوب النزعة الفقهية على هؤلاء الأعلام على حساب الحديث وقد ساعدهم على هذا التحول، عالمان جليلان هما عبد ا بن فروخ الفارسي (ت175هـ/791م)، الذي تمثل مرحلة الازدواجية الفقهية على المذهبين الحنفي والمالكي، وعلي بن زياد التونسي (ت183هـ/799م) الذي يعتبر الرائد في إدخال المذهب المالكي إلى

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص87.

(2) نجم الدين الهنتاتي: مدرسة الحديث وعلاقتها بمدرسة الفقه بإفريقية من بداية ق 3هـ/9م إلى أواخر ق 4هـ/10م، الكراسات التونسية، مجلة العلوم الإنسانية، ع159-160، تونس، ص170-171.

(3) الدباغ: المعالم، ج1، ص230-191-106، الهنتاتي: نفس المرجع، ص171، المالكي: الرياض، ج1، ص106.

(4) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص212، الدباغ: المعالم، ج1، ص216-238.

(5) الهنتاتي: المرجع السابق، ص170 مبررا وجهة نظره أن الحديث لم يظهر في العالم الإسلامي خلال القرن 1هـ/7م وهذا محض الخطأ.

افريقية[1] ولكن هنا الحكم ليس مطلقا بالمرة، فحسب رأيي لم تكن مدرسة الحديث المغربية مغيبة وإلا كيف نفسر أخذ سفيان الثوري عن عبد الرحمن بن زياد الرواية وقال فيه "مليح الحديث"[2] وموسى بن علي بن رباح المحدث المغربي، الذي كان يكتَب عنه الحديث ومات بالإسكندرية[3] وهذا عبد الملك بن أبي كريمة (ت204هـ/819م) مولى إسماعيل بن عبيد تاجر ا ، الذي كان صاحب حديث[4] والذي أدخله أبو داوود في سننه[5] لمـا كـان ثقة.

وهذا موسى بن معاوية الصمادحي كان عالماً بالحديث، قال عنه أبو الحسن الكوفي، لم يكن بإفريقية محدث إلاّ موسى بن معاوية وعباس الفارسي وقال عنه أبو بكر بن اللباد: "لم ألق أحدا أروى من وكيع بن الجراح مثل موسى بن معاوية، فقد كان يروي خمسة وثلاثين ألف حديث، يقرؤها علينا ظاهرا على تأليفها ما يشك في حديث منها[6].

ولا يمكن أن نتجاهل دور يزيد بن محمد الجمحي (ت212هـ/827م)، الذي كان كثير الحديث، بعد أن سمعه من أبي بكر بن عياض، محدث الكوفة[7]، وسيأتي الحديث عن ثلّة منهم ممن امتد به الزمن أكثر إلى ق 3هـ/9م.

أما علي بن زياد، فرغم كونه فقيها مالكيا، فإنه بالمقابل سمع أيضا من سفيان الثوري ونقل كتبه في الأحاديث والآثار إلى بلاد المغرب ومنها جامعه الكثير الآثار[8] الذي يعتبر أول من أدخله من المغاربة، وهذه مؤشرات تدل على اهتمامه بالأحاديث والآثار، قال أبو العرب لم أعلمه حمل عنه جامعه في الرأي، أي جامع سفيان الثوري في الفقه.

---

(1) يلمح الهنتاتي إلا اشتغال هؤلاء بالفقه أكثر من الحديث،مما تسبب في عرقلة مسار المدرسة الحديثية بالمغرب: مدرسة الحديث وعلاقتها بمدرسة الفقه، ص171.

(2) ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج6، ص173-174 كما روى سفيان الثوري عن أبي الخطاب الكندي وهو من مشايخ افريقية، أبو العرب: المصدر السابق، ص169.

(3) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج2، ص26.

(4) أبو العرب: المصدر السابق، ص215، المالكي: الرياض: ج1، ص323.

(5) ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق، ج6، ص418.

(6) المالكي: الرياض، ج1، ص377.

(7) أبو العرب: المصدر السابق، ص169، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص239.

(8) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص234، أبو العرب: نفس المصدر، ص220.

ب – دخول الحديث النبوي الشريف إلى الأندلس

إن الباحث في علوم الحديث، يلاحظ أن هذه الدراسة ظلت محدودة من فتح الأندلس حتّى منتصف القرن 2هـ/8م، حيث وفد علماء كبار من المشرق وضعوا اللبنات الأولى لتأسيس مدرسة الحديث في الأندلس[1]، سنذكر عينة منهم لاحقا.

ولكن هذا الكلام، لا يعني البتة، عدم دخول الحديث النبوي الشريف إلى بلاد الأندلس وتأخره إلى القرن 3هـ/9م، فإن لم تكن محظية بدخول الصحابة إليها، شرفها حضور العديد من التابعين كان منهم أعضاء بعثة عمر بن عبد العزيز التي أرسلها إلى افريقية سنة 100هـ/718م، حيث كتب لبعض عناصرهم الولوج إلى الأندلس، لغرض الجهاد والعلم على السواء، استشهد منهم من استشهد، وعاد الآخرون إلى القيروان أو إلى المشرق واستقرت ثلة منهم وساهمت في بناء المساجد بقرطبة وغيرها من المدن بالأندلس وكان ذلك مدعاةً لتدارس العلوم الدينية ومنها الحديث حيث يفترض تداول رواياته في صفوف الجند أو المدنيين المستوطنين، إلا أن ظروف الحرب وتقلب الأوضاع الأمنية لم تسمح بالتوسع في دراسته على غرار العلوم الشرعية الأخرى كعلوم القرآن كما بينا في الفصل الأول من هذا الباب.

إلا أن فترة الركود هاته لم تدم طويلا، إذ سرعان ما لاحت بوادر تأسيس مدرسة الحديث بالأندلس وخاصة في حاضرتها قرطبة، بعد رحلة أهل المشرق إليها من أفاضل المحدثين، وهكذا بدأت دراسات العلوم الإسلامية في الأندلس اعتمادا على المشرق منذ عهد مبكر، وقد كان علم الحديث من أهم العلوم التي تلقاها طلبة وعلماء الأندلس الذين فضلوا فيما بعد، الرحلة إلى مدن المشرق للاستزادة في طلب علم الحديث.

وبرز العديد من علماء المشرق في إرساء الدعائم الأولى للحديث بالأندلس نقتصر على ذكر عينة منهم:

1 – جهود معاوية بن صالح الشامي الحمصي (ت158هـ/774م)

كان من أهل الشام ثم من أهل حمص، ويعد من جلّة أهل العلم ورواة الحديث، غادر الوطن الشامي متوجها إلى الأندلس (سنة 125هـ/742م) وتولى قضاء قرطبة في

---

(1) طه عبد المقصود: الحضارة الإسلامية، ج1، ص513.

عهد عبد الرحمن الداخل (138-172هـ/756-788م)[1]، ثم شرع في وضع اللّبنة الأولى لتأسيس مدرسة الحديث كيف لا وهو الذي تخرج بالمشرق على زمرة المحدثين من أمثال عبد الرحمن بن جبير وضمرة بن حبيب ونعيم بن زياد كما روى عن غيرهم، ليصبح شيخا يقصده الطلبة فتتلمذ عنه سفيان الثوري وسفيان بن عيينَة وهذا لعدة اعتبارات منها كثير الجمع للحديث، شهد له يحي بن معين - العالم الكبير في الحديث - بالتضلع فيه، بالإضافة إلى أمانته في الرواية فهو حافظ وثقة[2].

2 – جهود صعصعة بن سلام الشامي (ت192هـ/807م)

وهو دمشقي الأصل، وطأ مصر وروى عنه الحديث بها موسى بن ربيعة الجمحِي، ثم ولج الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل ولم يزل بها إلى زمن هشام بن عبد الرحمن، ويمثل قدومه في نظر الباحثين البداية الحقيقية لانتشار علم الحديث بالأندلس وحاضرتها العلمية، قرطبة، حين ذكرت المصادر بأنه أول من أدخل الحديث إلى الأندلس وكتب عنه بها[3] وقد ارتبط اسمه بمدرسة الشام في الفقه وإمامها الأوزاعي، وكان من تلاميـذه الأندلسيين عبد الملك بن حبيب وعثمان بن أيوب[4] وهذا يعني أنه تصدر لتدريس الحديث وكتبه الطلبة عنه وتخرجوا على يديه في هذا العلم.

ويبدو من أخبار المصادر عنه ووصفها بأنه أول من أدخل الحديث إلى الأندلس، محمول على علوم الحديث دراية، أما دخول الحديث رواية، فحسب اعتقادنا، سبق ذلك بكثير، وهكذا يتضح دور علماء الشام البارز والمبكر في نقل الحديث إلى الأندلس في هذه الفترة أما قبلها فلعلماء المدينة قصب السبق في ذلك متجسدين في البعثة العمرية الأنفة الذكر.

---

(1) محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص185، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص400 وما بعدها، الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق د. ناصر الأنصاري، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، ص339 وما بعدها، الضبي: بغية الملتمس، ص400 وما بعدها.

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج7، ص160، الضبي: المصدر السابق، صفحات 400-401-402، الخشني: المصدر السابق، ص185 اعتمادا على أبي بكر أحمد بن محمد بن عيسى صاحب تاريخ الحمصيين.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص168-169، الضبي: المصدر السابق، ص281، الحميدي: جذوة المقتبس، ص244-245 ذكر بأن تاريخ وفاته سنة 180هـ/796م، الخشني: المصدر السابق، ص208.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص168.

ولكن للباحثين رأي آخر في هذا، فحسب الدكتور نوري معمر - أستاذ التعليم العالي بدار الحديث الحسنية بالرباط (المغرب) -، لم تكن وضعية الحديث بالأندلس مرضية، فلم يعرف الحديث كعلم مستقل له أسسه وقواعده ومنهجيته التي يحويها علم الحديث رواية ودراية، وكان المعروف منه غالبا لا يتعدى موطأ مالك بن أنس.

ويعود السبب في ذلك إلى عدم عناية طبقة الشيوخ والعلماء بالحديث عنايتهم بالفقه المالكي، الأمر الذي جعلهم متخلفين فيه[1].

فقرعوس بن العباس بن قرعوس بن حميد (ت220هـ/835م)، كان فقيها مالكيا متخصصا في المسائل، لكن لا علم له بالحديث رغم دراسته عن سفيان الثوري وابـن جريج[2]، ويحي بن يحي الليثي (ت234هـ/848م)، الذي روى عنه الإمام مالك أيضـا موطأه وتصدر للإفتاء بالفقه المالكي، لم يكن له تبصر بالحديث، إذ نهاه عبد الرحمن بن القاسم عن إتباع الأحاديث التي ليس عليها العمل، مع أنه تتلمذ عن بعض المحدثيـن المشارقة حيث سمع بمكة من سفيان بن عيينة[3].

وعبد الملك بن حبيب (ت238هـ/852م)، الفقيه المالكي، صاحب كتاب الواضحة في السنن والآثار، غير أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بصحيحه من سقيمه، ورغم أن مدونته الفقهية منطوية على الحديث من خلال أبواب الفقه، إلا أن في أحاديثه غرائب كثيرة[4].

كما نجد أن داود بن جعفر الذي روى عن مالك بن أنس، بالرغم من أنه كـان محدثا[5] وصعصعة بن سلام الشامي - السالف الذكر - رغم أنه كان أول من أدخل الحديث بالأندلس، إلا أنهما لم يتركا شيئا يذكر في هذا المجال، لا في خلق بيئة حديثية، ولا في

---

(1) نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقي بن مخْلد، ط1، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1983، ص30.

(2) عياض: المدارك، ج1، ص492-493.

(3) عياض: نفس المصدر، ج1، ص536-537-541-546.

(4) نفس المصدر، ج2، ص32، الضبي: بغية الملتمس، ص329، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص221 وما بعدها، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص245 وما بعدها، وصفه الحميدي بأنه كثير الحديث: جذوة المقتبس، ص282 وما بعدها.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص122-123، روى عن كبار المحدثين، مثل سفيان بن عيينة وعبد العزيز بن محمد ابن أبي عبيد الدراوردي.

تكوين مدرسة، مثلما هو الحال بالنسبة للشيخين: محمد بن وضاح وبقي بن مخْلَد[1] اللذين سنخصهما بالذكر الوافي فيما يتلو من هذا الفصل.

إلا أن هذا الحكم الذي أصدره الباحث نوري محمد لا يحمل على مطلقه، فلا أخاله يقصد خلو البيئة الأندلسية من تعاطي الحديث في بعده الروائي وإنما في بعده الدرائي، بحكم أولا قلّة أتباع هذه المدرسة الحديثية الفتية والناشئة من طلبة الحديث إلا بعد الرحلة إلى المشرق والدراسة هناك على أعلام الحديث مع أواخر ق 2هـ/8م وبدايات ق 3هـ/9م، زد إلى ذلك افتقار المرحلة المبتدئة إلى التآليف والمصنفات في هذا العلم، ومع ذلك نجد في المصادر الأندلسية إشارات إلى علماء متخصصين في الحديث النبوي الشريف، فقد ذكر محمد بن حارث الخشني، شخصية عبد الرحمن بن موسى القرطبي، بأنه كان من طبقة أهل الحديث، وذكره عبد الملك بن حبيب كما قال: في كتابه في الطبقة الأولى من رجالها وكانت وفاته في أيام الخليفة هشام بن عبد الرحمن[2] ويكفي أن داود بن جعفر السالف الذكر، قد تخرج على يده محمد بن وضاح المحدث الأندلسي الشهير، وقد كتب عنه طلبة الأندلس ثلاثة آلاف حديث أو أكثر[3] أما إن كان المبرر هو عدم براعة الأندلسيين في علم الدراية المختص في الجرح والتعديل ومعرفة الناسخ والمنسوخ فإن هذا لم ينضج بعد حتى بالمشرق خلال هذه الفترة.

6 – الرحلات العلمية المغربية والأندلسية إلى مدارس الحديث بالمشرق الإسلامي

شعر المغاربة والأندلسيون بحاجتهم الماسة إلى علم المشارقة في مجال الحديث النبوي الشريف، بعد وفاة ما عندهم من التابعين أو عودتهم إلى المشرق ثانية، قبيل منتصف القرن2هـ/8م.

ومن جهتهم توافد بعض علماء الحديث المشارقة على المغرب الأغلبي والأندلس الأموي، وساهموا ولو بقسط طفيف في نقل بعض علوم الحديث، وقد نشأت بين طلبة المغرب والأندلس وعلماء الحديث بالمشرق علاقات علمية وثيقة، تمثلت في الدراسة عنهم رواية ودراية بالإجازة أو السماع، وأثمرت أيضا هذه الصلة، بنقل كتبهم الحديثية، ومما ساعد على توثيق عرى الاتصال الثقافي بينهم عدم وجود حواجز تعيق تبادل الرحلات

(1) نوري معمر: المرجع السابق، ص30.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص223-234.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص122.

الحديثة رغم العداوات السياسية، رغم رأي ابن خلدون الغريب في مقدمته، والذي يشكك في أواصر الود والإخاء بين الأمويين في الأندلس والعباسيين في المشرق، بقوله أن بني أمية حرموا على رعيتهم الحج لسببين، أولهما الخوف على سلامة هؤلاء الرعايا والثاني حماية وصون أموالهم من الإستيلاب، مما يحمله حجاج الأندلس، وأن الحج لم يعد مسموحا به إلا بعد سقوط الخلافة الأموية في عهد ملوك الطوائف[1].

والذي يتصفح كتب التراجم الأندلسية كابن الفرضي والحميدي والضبي والخشني والمقري، لا يسعه إلاّ دحض رأي ابن خلدون، فهي حافلة بتراجم آلاف العلماء ممن رحلوا في أيام دولة بني أمية بالأندلس لتأدية فريضة الحج أو سافروا من أجل الدراسة العلمية، ثم قفلوا راجعين إلى بلادهم بسلام دون أن يتعرضوا في المشرق للاضطهاد أو المساس بأمنهم وأموالهم ومنهم محمد بن إبراهيم بن مزين الذي استأذن عبد الرحمن الداخل بالرحلة إلى الحج سنة 170هـ/786م، وطلب الاستعفاء من منصبه، ولقي فيها الإمام مالك وعاد بأمان وتوفي بوطنه سنة 183هـ/799م ولم يتعرض للمضايقة أو السجن بصفته من قضاه عبد الرحمن الداخل، ونستدل أيضا بأفلح مولى عبد الرحمن الناصر، الذي رحل للحج والعلم (سنة 337هـ/948م) وعاد إلى الأندلس، ليسمع الناس الحديث ويتوفى بها (سنة 385هـ/995م)، وكانت رحلته متزامنة بعد إعلان عبد الرحمن نفسه خليفة للمسلمين بثماني عشرة سنة متحديا بذلك الفاطميين بالمغرب والعباسيين ببغداد دون أن يمنع ذلك من أن يرحل للحج أحد موالي الخليفة الأندلسي نفسه[2].

ويذكر الضبي من بين أهل الرحلة أيضا أميرا من البيت الأموي هو محمد بن معاوية المرواني المعروف بابن الأحمر، وكان قد دخل مصر والحجاز والعراق (سنة 295هـ/907م)، ثم عاد إلى الأندلس في سنة (325هـ/937م)، أي في عهد عبد الرحمن الناصر، ولم يصبه أثناء هذه الرحلة أي سوء، بل إنّه وصل إلى الهند بحثا عن أهل الطب للإستشفاء من قرحة حلّت بأنفه أو ببعض جسده، فأدرك الشفاء[3].

---

(1) محمود علي مكي: "الرحلات بين المشرق والأندلس" مجلة البينة ع1، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، 1962، ص34.

(2) محمد علي مكي: نفس المرجع، ص35، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص77.

(3) الضبي: بغية الملتمس، ص109-110، محمود علي مكي: نفس المرجع، ص35، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص347-348.

ويستوقف نظرنا من بين هؤلاء الراحلين، شخصية الفقيه دحوان المرواني، أحد أفراد الأسرة الأموية المالكة بقرطبة كذلك وكانت وفاته بعد (سنة 200هـ/815م)، الذي رحل أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم أي في فترة تميزت بالتوتر الشديد والعداوة بين قرطبة وبغداد، إلا أن الأمير الأموي قد أتم حجه ولقي أهل الحديث، ثم دخل دمشق "وطنهم الأصلي"[1].

وفي القرن 3هـ/9م شهدت بلاد المغرب والأندلس نقلة نوعية في تقدم دراسة الحديث، بفضل عامل الرحلات إلى مدارس الحديث بالمشرق، وفي ذلك يقول الدكتور محمد علي مكي: "ومع الرحلات التي قام بها بعض الأندلسيين إلى المشرق لم يلبثوا أن تأثروا بمناهج أهل السنة، وعند عودتهم إلى بلادهم، رأوا أنفسهم مجبرين على تغيير النظام الثابت للفقهاء"[2]، وهذا بسبب هيمنة المدرسة الفقهية المالكية بالأندلس على سائر العلوم الشرعية إلى حد غمرت به مدرسة الحديث.

فقد كان القرن 3هـ/9م، العصر الذهبي في تاريخ السنة وجمعها، ففيه ظهر كبار أئمة الحديث ونقاده والكتب الستة في صحاح الأحاديث وأمثالها[3].

وهكذا كان للرحلة العلمية دورا مهما في انتقال علوم الحديث من المشرق إلى الأندلس والمغرب، حيث أقدم الطلبة المغاربة والأندلسيون على التكون من أشهر المحدثين وتعرفوا على أبرز رواة الحديث النبوي الشريف ورواياته وتعلموا كيفية إخراج سندها للوصول إلى صحة الأحاديث وذلك بإخضاع الرواة إلى علم الجرح والتعديل لبيان صدقهم فيما رووه عن النبي صلى ا عليه وسلّم.

ومن أجل هذا الغرض وثّق المغاربة والأندلسيون العلاقات الحديثية مع معظم مراكز الحديث في المشرق كان من أبرزها: المدينة والعراق ومكة ومصر والشام واليمن وغيرها.

---

(1) محمود علي مكي: المرجع السابق، ص35.

(2) Mahmoud Ali Makki: Ensayo Sobre Las Aportaciones orientales, en la España musulmana.

مقال منشور بالإسبانية في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ع11، ص29.

(3) محمد بوشهبة: في رحاب السنة، الكتب الصحاح الستة، د. ط، سلسلة البحوث الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، مصر، 1995، الكتاب الثالث، ص36.

أ – الرحلة المغربية والأندلسية إلى المدينة المنورة والعلاقة مع مدرستها الحديثية

كانت مدرسة المدينة أكثر مدارس الحديث المشرقية تأثيرا في البيئة الثقافية المغربية والأندلسية في عصر الصحابة والتابعين، كما بينا فيما سبق من هذه الدراسة، وتكثفت الرحلات العلمية إلى المدينة بشكل لافت في حياة الإمام مالك، ومن بعده مع تلاميـذه، اقترنت بنقل الموطأ، الكتاب الذي حشي بالأحاديث على أبواب الفقه، فكان ذلك مدعاة لرواية السنة النبوية الشريفة، بطريقة غير مباشرة وقد أسهبنا في ذكر طلبة الإمام مالك من أهل المغرب والأندلس ورواة الموطأ عنه وعن تلاميذه عقب وفاته، في الفصل الأول من الباب الأول.

ومن المحدثين المدنيين الذين أكثر المغاربة الرواية عنهم، أبو ضمرة أنس بن عياض الليثي (ت200هـ/815م) وهو صاحب رواية واسعة، احتج بها أصحاب الكتب الستة، وقد روى عنه موسى بن معاوية الصمادحي، والإمام سحنون بن سعيد، وكانت كتب أبي ضمرة تروى بالقيروان[1]، ومنهم أيضا عبد ا بن نافع الصائغ (ت206هـ/821م)، سمع منه معاوية بن الفضل الإفريقي (ت184هـ/800م)[2]، وأما أبو مصعب أحمد بن بكر الزهري (ت242هـ/854م) فقد روى منه محمد بن سحنون[3]، وبعد ذهاب طبقة تلاميذ مالك، فقد طرأ بعض الفتور على العلاقة بين القيروان والمدينة فكانت الرحلات المغربية فردية، كرحلة أحمد بن معتب (ت227هـ/890م) ويحي بن عمر (ت289هـ/901م).

ولم يكتف المغاربة أثناء رحلاتهم العلمية إلى المدينة بالرواية عن محدثّيها، بل كانوا بالموازاة مع ذلك، علماء يروى عنهم، فقد سمع المحدث والفقيه المدني الثقة عبد ا بن مسلمة القعنبي (ت221هـ/835م) عن البهلول بن راشد وعبد ا بن غانم[4].

وبدورهم لم يدخر الأندلسيون جهدا للقيام بالرحلات العلمية إلى المدينة، بغيـة التتلمذ على المحدثين بها، يتصدرهم عالم الحديث البارز محمد بن وضاح القرطبـي (ت287هـ/900م)، الذي أخذ في أعقاب رحلته الثانية من علماء المدينة في علم الحديث

---

(1) الدباغ: المعالم، ج3، ص97، انظر ترجمته، عياض: المدارك، ج2، ص532.

(2) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ج1، ص69.

(3) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص444.

(4) الوزير السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985، ج1، ص697-715.

كإسماعيل بن أبي أويس (ت226هـ/840م) ويعقوب بن حميد ابن كاسب المدني (ت240هـ/854م) وإبراهيم بن المنذر الحزامي (ت236هـ/850م)[1].

ومن أعلام الحديث بالأندلس، المتكونين بمدرسة المدينة المنورة، ننوه بشخصية بقي بن مخلد القرطبي (ت276هـ/889م)، الذي تتلمذ عن أبي مصعب الزهري وإبراهيم بن المنذر الحزامي[2]، ويلاحظ أن الخشني في أخبار الفقهاء والمحدثين والضبي في بغية الملتمس لم يذكرا من سمع عنهم بالمدينة ربما لقلّتهم.

وذكر محمد بن حارث الخشني، عالما آخر من أهل الأندلس شد الرحال إلى الحجاز للرواية فلقي بها شيوخ الحديث ألا وهو محمد بن عبد السلام بن ثعلبة الخشني (ت286هـ/899م)، فكان أساتذته من أهل المدينة، أبو المصعب أحمد بن أبي بكر الزهري وعبد العزيز بن هارون وعبد ا بن جعفر المديني[3].

ويبدو مما سبق أن طلبة المغرب والأندلس عن علماء الحديث بالمدينة، قد تميزت رحلاتهم بضآلة الشيوخ وندرة السماع عنهم أو الإجازة العلمية منهم، فضلا عن انغمار الأخبار بخصوص نقل كتبهم، وتفسير هذه الظاهرة التي لمسناها حتى في المصادر، يعود حسب نظرنا إلا أن المغاربة والأندلسيين قد جمعوا الأحاديث رواية واستوعبوها بالموازاة، مع دراستهم للموطأ والعمل على نقله إلى أوطانهم وهو أحد أوعية السنّة لاشتماله على المرويات، وزعت على أبواب الفقه، فحققوا بذلك الاكتفاء إلى حد ما، وهناك تفسير آخر نراه منطقيا ويتمثل في نزوع مدرسة المدينة إلى الدراسات الفقهية على المذهب المالكي، ويعود هذا الضمور الحديثي أيضا إلى منافسة الأمصار الأخرى للمدينة في رواية الأحاديث وتفوقها في علم الدراية ونقصد بذلك بالخصوص المدرسة العراقية والشامية والمصرية التي بلغت مركز الصدارة في إنتاج المدونات والمصنفات الحديثية كما سنرى، ونسجل في هذا السياق ملحوظة هامة، وهي أن المغرب الأدنى وحاضرته القيروان قد كانت قرارة

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص305، الخشني: طبقات الفقهاء والمحدثين، ص123، نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس، ص68-70، عزف كل من الضبي والحميدي عن ذكر شيوخه المدنيين.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص82، السيوطي:طبقات المفسرين، ص40-41، ولم يذكر الخشني شيوخه المدنيين.

(3) أخبار الفقهاء والمحدثين: ص135، ولم يذكره الضبي وترجم لابنه، بينما أغضى ابن الفرضي الطرف عن شيوخه من أهل المدينة.

لوفود علماء المدينة في الحديث مثل علي بن يونس الليثي وعبد العزيز بن يحي وكامل بن طلحة[1].

ب – الرحلة المغربية والأندلسية إلى مكة والعلاقة مع مدرستها في الحديث

من الدارج على علماء المغرب والأندلس الراحلين إلى مكة بغرض طلب العلم وممارسة التجارة، أن يدخلوها أيضا بهدف أداء مناسك الحج والعمرة، ولعلهم اتخذوا هذه المناسبة الدينية المباركة فرصة سانحة للالتقاء بالمحدثين والرواية عنهم من علماء مكة أو ممن نزل بها، وتزودوا بمؤلفاتهم في الحديث، وتعلموا منهم مناهج دراسة الأحاديث أو ما يعرف بعلم الدراية، وفي أكثر الأحوال دخل المغاربة والأندلسيون إلى مكة وهم أساتذة وشيوخ وليس فقط كطلبة وهو ما جعل تحصيلهم الدراسي في الحديث خصبا ومجديا ونافعا بل وجد منهم الذي حدث بها.

ويعتبر عبد الرحمن بن زياد بن أنعم نموذجا لهذه العينة، فقد تتلمذ عليه بمكة سفيان الثوري (ت161هـ/777م)، محدث الكوفة ونزيل مكة، كما سمع عنه بها عبد ا بن وهب المصري (ت197هـ/812م) لما حلّ فيها[2].

ولم يكن للمشارقة أن يقدموا عليه للدراسة عنه، لو لم يكن ابن أنعم حاذقًا في علم الحديث، متمكنا في الرواية.

ولما بلغ سفيان الثوري، الفقيه والمحدث، درجة الأستاذية أكثر المغاربة والأندلسيون من الدراسة عليه ونقل مصنفاته في الأحاديث والآثار إلى المغرب والأندلس كما سنرى[3].

ويبدو أن المغاربة لم يتتلمذوا عن شيخ بعينه في الحديث بمكة المكرمة، بل عددوا من أساتذتهم وفقا لما يقدمونه لهم من عطاء علمي أو لمواصفات انفردوا بها كالإغراق في الزهد والركون إلى العبادة، أو نتيجة لتفوقهم العلمي في هذا التخصص الشرعي.

وفي هذا السياق درس عبد ا بن فروخ عن أحد أبرز أعلام الحديث بمكة وهـو عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج (ت150هـ/767م)، هذا وروى عن الفضيل بـن عياض (ت187هـ/803م) - المحدث المكي الزاهد - كثير من طلبة الحديث المغاربة،

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص158-166، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ج1، ص51.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص152-153، أبو العرب: نفس المصدر، ص99.

(3) من ذلك قام سحنون بنقل مجموعة من الأحاديث لسفيان الثوري، انظر في ذلك:

- J. Shacht: On some manuscripts in the libraries of Kairaouan and Tunis, p231.

على غرار عباس بن الوليد التونسي (ت218هـ/833م)[1]، وحدث هشام بن الخليل التونسي عن عبد ا بن المبارك (ت181هـ/795م)[2].

وسمع الكثير من الطلاب المغاربة عن المحدث الشهير، سفيان بن عيينة الكوفي ثم المكي (ت198هـ/813م) - الحافظ والحجة - على غرار الإمام سحنون وزيد بن سنان وابن أبي حسان اليحصبي وعنبسة بن خارجة وموسى بن معاوية الصمادحي[3].

وبعد هؤلاء المشاهير المحدثين بمكة، أخذت الرحلة المغربية تتضاءل، وتأخذ صفة فردية أو ثنائية على الأكثر، بعد أن كانت أعداد المغاربة المرتحلين كثيرة وفي هذا الشأن سمع الإمام سحنون ويحي بن عمر عن يحي بن سليمان الطائفي (ت193هـ/803م)[4].

ومرد ذلك حسب رأيي إلى ظهور منافسة شديدة من قبل المدارس الحديثيـة الأخرى، العراقية والمصرية والشامية للمدرسة المكية، كما فضل المغاربة والأندلسيون، الارتباط بالمدرسة التي تقربهم جغرافيا، وتتوافق معهم مذهبيا، ألا وهي المدرسة المالكية الحديثية المصرية.

واللافت للنظر، وقوع هجرة علمية عكسية من طرف بعض علماء الحديث المكيين، الذين رحلوا إلى القيروان، ونقلوا بين أطوائهم الأحاديث والآثار، يأتي في طليعتهم عبد ا بن يزيد المقرئ البصري - نزيل مكة - وشيخ الإمام البخاري – علاّمة الحديث -، كان ثقة، ولم يسمع منه أهل المغرب فقط، بل أدركه أيضا عبد الملك بن حبيب الأندلسي بالسماع عنه[5].

وبدورهم هرع الطلبة الأندلسيون بالرحلة إلى مكة المكرمة للنهل من مدرستها، الحديث النبوي الشريف على غرار أقرانهم المغاربة، يأتي في طليعتهم المحدث الفذّ، محمد بن وضاح، وقد رصدنا شيوخه المكيين فكانوا كثرا، وهم: إبراهيم بن محمد أبو إسحاق الشافعي المكي (ت237هـ/851م).

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص224، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص249، انظر عن ابن جريج: ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج6، ص402.

(2) أبو العرب: نفس المصدر، ص225.

(3) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص64.

(4) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص348.

(5) أبو العرب: طبقات، ص163، وللعلم فإن أبا عبد الرحمن عبد ا بن يزيد هذا، سبق له التتلمذ عن المحدث المغربي بمكة، عبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعافري، نفس المصدر، ص99.

ومحمد ابن قدامة وأحمد بن سعيد الثرا وإبراهيم بن أبي طالب ويعقوب حميد بن كاسب[1] والبقية من أساتذته في الحديث من نزلاء مكة الوافدين من مختلف الأمصار، نذكر منهم يزيد بن موهب من أهل الرملة والحسين بن الحسن أبو عبد ا وأصله من مرو ومحرز بن سلمة أبو مروان العدني (ت234هـ/848م)، وسعيد بن منصور وأصله من خراسان، وهو عالي الرواية كتب عنه ابن معين وابن حنبل[2]، ونضيف إليهم محمد بن يحي بن أبي عمر العدني نزيل مكة (ت243هـ/857م)[3].

أما العلاّمة بقي بن مخلد، فإنه عقد رحلة علمية إلى المشرق فلقي بها جماعة من أئمة المحدثين وكبار المسندين بمكة المكرمة، بالاشتراك مع قرينه الأندلسي محمد بن وضاح، كان منهم إبراهيم بن محمد الشافعي المكي- صاحب ابن عيينة وأبو نور صاحب الشافعي، ومحمد بن عمر العدني - صاحب ابن عيينة أيضا[4]، وآخرين ممن جاؤوا من أمصار أخرى ونزلوا بمكة من أمثال تميم بن إسماعيل البغدادي نزيل مكة ومحرز بن سلمة العدني ثم المكي[5].

وممن فضل رواية الحديث بمدرسة مكة المكرمة نذكر، يحي بن عبـد العزيـز المعروف بابن الخراز القرطبي (ت295هـ/907م) الذي سمع من علي بن عبـد العزيـز ويحي بن زكرياء الثقفي (ت295هـ/907م) الذي روى بمكة عن الزبيري[6] ومن المكثرين في الرواية عن المكيين، محمد عبد السلام الخشني (ت286هـ/899م)، من أهل قرطبة، تلقى الحديث من محمد بن يحي بن أبي العدني، سكن مكة[7] وأكمل بقيتهم الخشني، فذكر سعيد بن عبد الرحمن صيفي ومحمد بن عثمان المكي، والحسن بن الحسن المروزي صاحب عبد ا بن المبارك، نزيل مكة وسلمة شبيب النيسابوري، الذي حلّ هو الآخر بمكة[8].

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص123 يعقوب حميد بن كاسب، مدني لكنه نزيل مكة.

(2) الخشني: نفس المصدر، في نفس المكان، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص305-306.

(3) نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي، ص68 وما بعدها.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص82، لم يذكر الضبي رواته المكيين، بغية الملتمس، ص209 وما بعدها، ولا الحميدي: جذوة المقتبس، الطبعة المصرية، ص177 وما بعدها.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص54.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص436-437، ذكر الخشني بأنه توفي (سنة 276هـ/889م)، أخبـار الفقهـاء والمحدثين، ص98.

(7) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص304.

(8) الخشني: المصدر السابق، ص134.

ومن أعلام المحدثين بالأندلس، محمد بن فطيس بن واصل الغافقي الإلبيـري (ت319هـ/931م) سمع بمكة من أبي عبد ا بن حمزة القرشي وعلي بن عبد العزيـز ومحمد بن إسماعيل الصائغ[1].

والكثير من الأندلسيين سمعوا الحديث عن شخصية سفيان بن عيينـة المحـدث الكوفي، ثم المكي من أمثال محمد بن عيسى الأعشى (ت222هـ/836م) الأندلسي، الذي غلب عليه الحديث ورواية الآثار[2] وزياد بن عبد الرحمن الفقيه الملقب بشبطون[3].

وعلى غرار المغاربة، وجد من أهل الأندلس الذي روى عن المحدث المكـي المشهور عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج، مثل قرعوس بن العباس، رغم أنه لـم يحذق علم الحديث وربما اكتفى بالرواية دون الدراية، وطاهر بن عبد العزيز القرطبـي (ت304هـ/916م)[4].

والمتتبع لرحلة طلبة الأندلس في الغرض الحديثي يلاحظ أنهم لم يقصروا أخذهم عن أساتذة مكيين بعينهم، بل عددوا في الدراسة عن ثلّة من أقطاب الحديث واختاروا المشهورين منهم، فلاحظنا كثرة من تتلمذ عن علي بن عبد العزيز ومحمد بن إسماعيل بن سالم الصائغ وأبي يحي عبد ا بن أحمد بن أبي مسرة، من الأندلسيين وهم على التوالي: طاهر بن عبد العزيز القرطبي[5] السالف الذكر، ومحمد بن إبراهيم بن حيون (ت305هـ/ 917م)[6] وقاسم بن عبد الواحد بن حمزة البكري القرطبي (ت293هـ/905م)[7] وغيرهم كثير ولاسيما في ق 4هـ/10م.

ومن خلال هذا المبحث نخلص إلى أن المغاربة والأندلسيين قد كثفوا من رحلاتهم العلمية إلى مكة مكرمة بغرض دراسة الحديث على أعلامها من جلّه المحدثين، الأصليين أو الذين نزلوا بها من أهل الأمصار المختلفة، خيرة الرواة الموثوقين، ولا غرابة في ذلك،

---

(1) الخشني: المصدر السابق، ص153، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص325.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص296، الخشني: نفس المصدر، ص114.

(3) عياض: المدارك، ج1، ص349.

(4) عياض: نفس المصدر، ج1، ص492، الخشني: المصدر السابق، ص103.

(5) الخشني: نفس المصدر، ص103، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص170-171.

(6) الضبي: بغية الملتمس، ص47.

(7) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص281.

فإن هذا البلد الطيب يمثل في مخيالهم، مهد البعثة وباكورة الدعوة المحمدية إلى دين الإسلام وموطن الكعبة المشرفة التي هي أولى المقاصد في فريضة الحج وقرارة الصحابة والتابعين.

ج – الرحلات المغربية والأندلسية إلى العراق وعلاقتها مع مدرسة الحديث

بالرغم من أن العراق لم يكن في طريق رحلة المغاربة الدينية لأداء فريضـة الحج، فقد نشأت صلات حديثية بين القيروان وبغداد وغيرها من الحواضر العلميـة العراقية كالكوفة والبصرة، فالمغرب في عصر الأغالبة كان تابعا سياسيا للخلافة العباسية بالمشرق، وهو عامل ساهم في توثيق العلاقات الثقافية بين الطرفين في مجال الحديث النبوي الشريف، بفضل تطور علم الحديث بالعراق من حيث كثرة المحدثين وزخارة المؤلفات الحديثية.

وبدورهم لم يتوان الأندلسيون عن شد الرحال إلى هذا البلد العامر بالعلم والعلماء ولم تكن الخلافات السياسية بين العباسيين في بغداد والأمويين بقرطبة حائلا دون تحقيق التواصل الحضاري ووقوع التلاقح الفكري بين البلدين، الذي أسقط كل الحواجز المعيقة للرحلات العلمية.

ضف إلى ذلك أن العراق مثل باقتدار حاضنة العلماء الكبار في الحديث وشهد قفزة نوعية في تقدم علم الحديث، مما جعله نقطة استقطاب للكثير من طلاب الأندلس.

وفيما يلي نبدأ بالهجرة العلمية المغربية، والتي مثّل باكورتها عبد ا بن فروخ، فقد حدث عن كثير من علماء الحديث العراقيين، منهم الأعمش وزكرياء بن أبي زائدة (ت147هـ/764م) وهشام بن حسان (ت148هـ/765م)[1].

ومكث أسد بن الفرات في العراق، عدة سنوات، وقد روى بها حديثـا كثيـرا، فأخذ عن هشيم بن بشير (ت183هـ/799م) 12 ألف حديث، وعن زكرياء بن أبي زائدة (ت183هـ/799م) 20 ألف حديث[2] ويظهر أن هذه الإحصاءات مبالغ فيها، وتبقى مؤشرا على كثرة رواية ابن الفرات للأحاديث بهذا البلد، وهذه الأمثلة تقف شاهدة على قدم العلاقات الحديثية بين المغرب والعراق قبل عصر الأغالبة ولا شك أنها ازدادت زخَما بعد ذلك.

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص177 وما بعدها، انظر عنهما، ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ج3، ص329، ج11، ص34.

(2) عياض: تراجم أغلبية، ص63، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص5-12.

وفي هذا السياق سمع بها موسى بن معاوية الصمادحي (ت225هـ/839م) أحاديث كثيرة، حيث روى عن وكيع بن الجراح (ت197هـ/812م) 35 ألف حديث[1].

وتلقى فيها أحمد بن معتب (ت277هـ/890م) من إسماعيل بن إسحاق القاضي (ت309هـ/921م)، المحدث المتقن، جامع المسانيد وصاحب المصنفات في الحديث[2].

وسمع بها بكر بن حماد التيهرتي ثم القيرواني (ت296هـ/908م) عن مسدد بن مسرهد (ت228هـ/842م) وأخذ عنه مسنده، وروى عن عمرو بن مرزوق الباهلي (ت224هـ/858م) وهما من المحدثين الثقات[3].

وأوطن يحي بن محمد بن حشيش (ت280هـ/893م) بغداد وسمع بها، وحدث عنه جماعة من أهلها، وفي حديثه غرائب ومناكير، وهو متهم بالوضع[4].

وفي المقابل دخل بعض أهل العراق القيروان، وبثوا فيها الحديث النبوي الشريف، ومنهم الحارث بن نعمان البصري (ت بعد 180هـ/796م)، وقد أخذ عنه المحدث المغربي البهلول بن راشد، وهو ضعيف الرواية عند أهل الحديث[5].

وهذا يزيد بن صهيب الكوفي - المحدث الثقة - دخل القيروان في طلب العلـم وسمع بها من العالم المحدث الزاهد، البهلول بن راشد[6].

واستوطنها يحي بن سلام البصري المحدث والمفسر والمقرئ، وقد أقام بالمغرب الأدنى ما يناهز 24 سنة، كما أوطنها أبو اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني البغـدادي (ت298هـ/910م) المحدث صاحب المسند، وأدخل إليها رسائل المحدثين وبها كانـت وفاته[7].

ويظهر مما سبق أن علماء الحديث العراقيين الوافدين إلى إفريقية قد تراوحت درجتهم في الحديث وروايته بين الثقة والضعف ومعظمهم في مستوى الأستاذية تدريسا

---

(1) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص52، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص377، انظر عن المحدث وكيع بن الجراح، الذهبي: تذكرة الحفاظ، طبعة دار التراث العربي، بيروت، لبنان، 1954، ج1، ص280.

(2) القاضي عياض: المدارك، ج3، ص168-230.

(3) الدباغ: المعالم، ج2، ص218.

(4) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج14، ص223.

(5) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص33-52، المالكي: الرياض، ج1، ص200.

(6) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص201.

(7) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج1، ص81.

وتأليفا، إذ إليهم يعود الفضل في إدخال بعض المصنفات الحديثية ولكن بعضهم تتلمذ على أهل المغرب من محدثيها الأوائل، وهذا ينهض دليلا على نمو الدراسات الحديثية بالقيروان وغيرها في القرنين 2 و 3هـ/8 و 9م.

ونصنف الرحالة الأندلسيين في طلب الحديث إلى العراق حسب أهمية طالب العلم ودرجة تحصيله من حيث كثرة العدد في مجالسة شيوخ العلم من أعلام الحديث المشارقة ودراسة المؤلفات عنهم والشهادة العلمية أو الإجازة المتحصل عليها، للتأهيل العلمي والانتصاب في التدريس.

وبناء عليه نستهل عرضنا برصد الرحلة العلمية التي قام بها محمد بن وضاح، ففي أعقاب الرحلة الأولى وقد تمت (سنة 218هـ/833م)[1] روى عن جله المحدثين بالعراق ومنهم: القاسم بن سلام أبو عبيد البغدادي (ت223هـ/837م)، ويحي بن معين أبو زكرياء البغدادي (ت233هـ/ 847م)، وزهير بن حرب أبو خيثمة النسائي ثم البغدادي (ت234هـ/ 848م)، وإمام السنة أحمد بن حنبل (ت241هـ/855م)[2].

وتُجمع المصادر أن هذه الرحلة لم يقصد فيها ابن وضاح طلب الحديث وروايته، بل كانت غايتها الاتصال بالعباد والزهاد، فجل أخذه اقتصر على الرقائق حسب تعبير محمد بن حارث الخشني[3] وسايره في ذلك ابن الفرضي، كما ذكرنا آنفا.

والواقع أنها كانت رحلة مبكرة، كان بالإمكان أن تعطي نتائج طيبة، مثمرة للغاية، لو أن ابن وضاح أحسن استغلالها في استثمار دراسته عن شيوخ الحديث والرواية، ولكان قد شارك البخاري ومسلما وأبا داود وغيرهم من أصحاب الكتب الستة في أكثر شيوخهم[4]، ولكان كما قال ابن الفرضي: أرفع أهل زمانه درجة وأعلاهم إسنادا[5].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص305 بينما يذكر الخشني بالعموم بأن رحلته الأولى قد قام بها قبل (سنة 220هـ/835م): أخبار الفقهاء والمحدثين، ص123، بينما يشاطر عياض ابن الفرضي: المدارك، ج4، ص436.

(2) محمد بن حارث الخشني: المصدر السابق، ص123 وما بعدها، الضبي، بغية الملتمس، ص116، الحميدي: جذوة المقتبس، الطبعة المصرية، ص94، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص305-306، نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي، ص62-63.

(3) الخشني: المصدر السابق، ص122.

(4) نوري معمر: المرجع السابق، ص60.

(5) بن الفرضي: المصدر السابق، ص305.

ويظهر أن رحلة ابن وضاح هذه كانت قصيرة، ذلك أن عدد شيوخه فيها، كان قليلا، لا يكاد يتجاوز أربعة عشر، وبالتالي فإن ما ذكره الدكتور نوري معمر من أن ابن وضاح سمع فيها سماعا كثيرا[1] لا يمكن التسليم به.

ويبدو أن الرحلة الحديثية الثانية لابن وضاح لم يحدد تاريخها بدقة، فقد ذكر محمد بن حارث الخشني بأنها كانت بعد(سنة 230هـ/844م)، دون أن يضبطها في سنة بعينها[2] واستنادا إلى الشيوخ الذين روى عنهم من حيث تاريخ وفياتهم، استطاع الدكتور نوري معمر أن يحصرها بين سنة (231 و 234هـ/845-847م)[3]، ومهما كان من أمر، فإن سفريته العلمية الثانية قد تميزت بالفائدة الفائقة والرواية الخصبة، حيث بلغ عدد شيوخه فيها بعد التمحيص من المصادر 165 محدثًا[4] سوف نقتصر على ذكر أهمهم من المحدثين بالعراق وهم: 13 عراقيا، 11 محدثا من بغداد ومحدثان من الكوفة نسوق ذكرهم على التوالي: إسحاق بن إسرائيل المروزي أبو يعقوب نزيل بغداد (ت245هـ/859م)، الحكم بن موسى القنطري أبو صالح البغدادي (ت232هـ/846م) وسريج بن يونس أبو الحارث المروزي نزيل بغداد (ت235هـ/849م).

ومنصور بن أبي مزاحم بشر البغدادي (ت235هـ/849م) ويحتمل أنه جدد الرواية عن أحمد بن حنبل ويحي بن معين وأبي خيثمة[5] أثناء هذه الرحلة.

ونختم شيوخ محمد بن وضاح بذكر المحدثين الكوفيين وهما: أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن نمير الكوفي (ت234هـ/848م) وهو كثير الحديث وحافظ كبير، وأبو بكر عبد الله بن أبي شيبة (ت235هـ/849م) حيث جالس هذا المحدث الكوفي المشهور 18 يوما تمكن خلالها من دراسة مسنده في الحديث عنه[6].

---

(1) محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس، ص61.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص122.

(3) نوري معمر: المرجع السابق، ص64.

(4) عياض: المدارك، ج4، ص436، ابن فرحون: الديباج، ص240.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص126 وقد ذكر رواة آخرين لم نقف على تواريخ وفياتهم مثل أبي موسى هارون بن عبد الله البزاز وهو رجل صالح وأبي الفضل شجاع بن مخلد وهو عالي الرواية، ويحي بن أيوب وأبو بكر بن أبي عتاب الأعين.

(6) الخشني: المصدر السابق، ص129، انظر أيضا: نوري معمر: المرجع السابق، ص68 وما بعدها، الحميدي: جذوة المقتبس، ص94 (الطبعة المصرية).

وتواصل مسار الرحلة الأندلسية إلى العراق ذات الهدف الحديثي في القرن 3هـ/9م، بالتعرض لشخصية بقي بن مخْلد (ت276هـ/889م) القرطبي، وهو من حفاظ المحدثين وأئمة الدين، والزهاد الصالحين، فبعد أن تلقى علم الحديث بالأندلس عن أعلامه الأوائل كأستاذه محمد بن عيسى الأعشى، قرر القيام برحلة علمية إلى المشرق، وسبق وأن أشرنا بأنه عقد رحلتين ومكث فيهما 35 سنة، وبعد المدينة ومكة، جعل من العراق وجهته الثالثة في طلب الحديث وكانت المفضلة والأكثر فائدة في جمع الحديث، كما وصفه الحميدي بقوله: "وبالغ في الجمع والرواية... فإنه روى عن مائتي رجل وأربعة وثمانين (أي 284 محدثا) من مختلف الأمصار"[(1)].

ووسط هذا الزخم من المحدثين، ركّز رحلته الحديثية بالعراق على التتلمذ من أشهر أئمة الحديث وأعلام السنة، وعلى رأسهم الإمام أبو عبد ا أحمد بن حنبل، ورغم ظروف المحنة التي كان يمر بها، فقد جمع منه زهاء 300 حديث بعزيمة ومثابرة عز نظيرهما[(2)] وبعد تلقيه ببغداد يمم وجهه شطر الكوفة فأكب على الرواية فـي خضـرة العلامة أبي بكر عبد ا بن محمد بن أبي شيبة صاحب المسند فـي الحديـث، كمـا ربط علاقة وطيدة في دراسة الحديث مع شيوخ آخرين من أمثال محمـد بـن عبـد ا بن نمير ويحي بن عبد الحميد الحماني وزهير بن حرب أبي خيثمة[(3)] وأضاف إليهم الخشني 16 رجلا من المحدثين بواسط وهي مدينة تقع بين البصرة والكوفة وارتبطـت بكثـرة الرواة[(4)].

وبعد أن تلقى الحديث بالعراق من كبار المسندين، قفل راجعا إلى الأندلس، وملأ بلاده حديثا ورواية وعلما جما[(5)] فكان أهلا لوصف الإمام الذهبي له: بشيخ الإسـلام الحافظ[(6)].

---

(1) الحميدي: جذوة المقتبس، ص177، الخشني: المصدر السابق، ص49، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص82.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص49-50، وفي ذلك قال الحميدي: وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل: الجذوة، ص178.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص82، الضبي: بغية الملتمس، ص209، السيوطي: طبقات المفسرين، ص40-41.

(4) الخشني: نفس المصدر، ص51-52، انظر أشهر شيوخه المحدثين من أهل العراق، ابن بشكول، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المطبعة العصرية، بيروت، لبنان، 2003، ص108 وما بعدها.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص83، الحميدي: جذوة المقتبس، ص177.

(6) د. رضا بوشامة: "شيخ الإسلام بقي بن مخلد الأندلسي"، مجلة الإصلاح، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، العدد 38، المحمدية، الجزائر، ص42 وما بعدها، انظر تفاصيل دخوله بغداد وسماعه من إمام السنة أحمد بن حنبل ومناقشة رأي الإمام الذهبي فيما يتعلق برواية بقي عنه 300 حديث وهو ممتنع عن التحديث زمن محنة خلق القرآن ص45.

ويليهما في المرتبة الثالثة من حيث عدد الرواة عن أهل العراق، المحدث واللغوي محمد بن عبد السلام الخشني، الذي تميز بالتدين والتقى والثقة في الرواية، ولما كانت العراق عامرة بالعلماء وحاضنة لكبار المحدثين سار على درب أسلافه من طلبة الحديث بالأندلس فقصدها قبل (سنة 240هـ/854م) أو بعدها على وجه التقريب، وأقام بالمشرق 25 سنة متجولا في طلب الحديث على أعلامه، ومنهم العراقيين وفي صدارتهم احمد بن حنبل على تقدير الحميدي، الذي ذكر بأنه مكث بها مدة طويلة[1] وهذه كفيلة بالجمـع المستوفي للحديث النبوي.

وخير مؤرخ أفاض في سرد شيوخه في الحديث بالعراق، هو محمد بن حارث الخشني، الذي ذكرهم بأسمائهم حسب الحواضر التي ينتمون إليها، مبتدئا بمحدثي البصرة وهم أكثر عددا فالرواة بواسط ومن أهل الكوفة وبغداد، ونظرا لتعذر كتابتهم برمتهم نفضل أن نستشهد بعينة منهم، مثل بندار محمد بن بشار العبدي البصري، وأبو الشعثاء علي بن الحسن الواسطي، وأبو سعيد عبد ا بن سعيد الكوفي المعروف بالأشبح، ويعقوب بن إبراهيم الدروقي[2]. وكانت محصلة هذه الدراسة الوافية أن أصبح راوية للحديث وثقة مأمونا، عالما حافظا، حدث عنه بالأندلس جماعة جمة نبلاء من الطلبة على رأسهم ابنه محمد بن محمد بن عبد السلام (ت280هـ/893م)[3].

ومنهم كذلك المحدث المشهور محمد بن عيسى الأعشى (ت222هـ/836م)، الذي كان الغالب عليه الحديث ورواية الآثار، وليس ذلك بغريب عنه، فقد روى عن وكيع بن الجراح ثلاثين ألف حديث[4]، وإن كان هذا الإحصاء مبالغ فيه فهو دليل وبرهان على كثرة روايته ما دام أنّه متخصص في هذا العلم مع كونه بصيرا بالرأي، ويكفي أنه أستاذ بقي بن مخْلَد السالف الذكر في الحديث بالأندلس كما روى عنه أيضا محمد بن وضاح وأصبغ بن خليل[5].

---

(1) الحميدي: جذوة المقتبس: الطبعة المصرية، ص68-69، إذا علمنا أن وفاة الإمام أحمد سنة 241هـ/855م، فالدراسة عنه ليست بالأمر المستبعد، المصدر السابق، ص 305.

(2) المصدر السابق، ص135-136، انظر أبرز شيوخه العراقيين: الضبي: بغية الملتمس، ص88-89.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص305، الحميدي: المصدر السابق، ص69، الضبي: نفس المصدر، ص88.

(4) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص114.

(5) نفس المصدر، ص115، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص296-297.

وهذا قاسم بن عبد الواحد بن حمزة البكري القرطبي (ت293هـ/905م)، قد دخل بغداد فسمع بها من أبي خيثمة ومن عبد ا بن مسلم ابن قتيبة[1].

ومنهم كذلك قاسم بن نجبة القرطبي، فبعد أن ألم بالحديث في الأندلس عن الرواد الأوائل أمثال ابن وضاح والخشني، رحل إلى المشرق ودخل بغداد للاستزادة من هذا العلم، فتلقى الرواية عن القاضي إسماعيل بن إسحاق، وسمع بالبصرة من أبي داود السجستاني مصنفه وابن قتيبة أكثر أوضاعه في الحديث، حتى نزع بنفسه إلى الحديث وتقليد الأثر، بعد أن كان مذهبه في العلم حفظ الرأي أي الفقه[2] وتوفي ببغداد.

وممن دخل العراق بغية دراسة الحديث، إبراهيم بن موسى بن جميل الأندلسـي، أبو إسحاق مولى بني أمية - دون أن يتعرض لمضايقة سياسية أو يفرض عليه حظر علمي –، حيث روى عن أبي محمد عبد ا بن مسلم ابن قتيبة وأبي بكر بن أبي الدنيا ودرس عليه كتبه، كما روى عن عبد ا بن أحمد بن حنبل، وبالتالي فهو من المتأخرين حيث توفي سنة (300هـ/912م) بمصر[3] وزاد على ذلك ابن الفرضي بأنه تتلمذ عن أحمد بن زهير بن حرب بن أبي خيثمة ودرس عليه كتبه[4].

وهذا حامد بن أخطل (ت280هـ/893م)، من أهل إلبيرة، الفقيه الحافظ، الذي مات غرقا في مرسى تونس في طريق رحلته، فقد توجه ابنه محمد إلى العراق وعنى بالحديث وجمع منه كثيرا وفضل الإقامة بالعراق، وكان بصيرا بالحديث بارعا في معرفته حتى عرف بصاحب الأثر[5] وبالمقابل رحل بعض العراقيين إلى الأندلس وهم قلة إما لنشر الحديث أو دراسته على علماء الأندلس، ومن ذلك مضى زيد بن الحباب من الكوفة إلى الأندلس وروى بها عن معاوية بن صالح[6].

وهكذا نخلص في نهاية هذا المبحث إلى أن المغاربة والأندلسيين اشتركوا في تنظيم الرحلات العلمية في الحديث إلى العراق فأخذوا عن أبرز مشاهير المحدثين، الرواية

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص281.

(2) نفس المصدر، ص282.

(3) الضبي: بغية الملتمس، ص191، الحميدي: جذوة المقتبس، ص156-157، ويعتبر يحي بن أصبغ بن خليل (ت305هـ/ 917م) ممن تتلمذ عن عبد ا بن أحمد بن حنبل: ابن الفرضي: نفس المصدر، ص437.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص20-21.

(5) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص78.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص401.

والدراية والكتب كما سنرى في مبحث لا حق وسمعوا وأسمعوا الحديث في أوطانهم وفي الأمصار الأخرى بفضل تفوقهم في هذا التخصص ومنهم من رجع إلى بلاده وهناك آخرون أقاموا بالعراق يتلقون الحديث ويحدثون أحيانا، ويلاحظ كثرة الأندلسيين المرتحلين إلى العراق رغم العداوة السياسية بين بغداد وقرطبة، لا لشيء سوى لأن هذا البلد قد تفوق على المدارس الأخرى في علم الحديث وبدا لي أيضا أن محدثي الأندلس كانوا أكثر رواية وجمعاً للحديث، لتحررهم من سطوة المدرسة الفقهية المالكية التي لم يتحرر من أثرها وتأثيرها المحدثون المغاربة.

د – الرحلات المغربية والأندلسية إلى مصر وعلاقتها مع مدرسة الحديث

لقد غصت مصر بالرحلات المغربية والأندلسية من أجل طلب الحديث النبوي الشريف، وهذا لوقوعها في طريق العبور نحو بلاد المشرق إلى الحجاز والعراق والشام وغيرها من الأمصار، كما ارتبط بها طلبة الغرب الإسلامي لنزوع مدرستها المالكية نحو الحديث، قبل انتشار المذهب الشافعي بها.

ولم تكن مصر منغلقة على نفسها في الفقه المالكي بل انفتحت هي الأخرى على مدارس الحديث في العالم الإسلامي وبفضل تخرج المحدثين بالمشرق وإقامة مشاهير رواة الحديث بها من الأمصار الأخرى، صارت مدرسة حديثية بامتياز يؤم إليها طلبة العلم من كل حدب وصوب.

ومن أوائل المحدثين المغاربة الذين حلّو بها في العصر الأغلبي، يحي بن سـلاّم البصري الأصل والقيرواني الموطن، حيث كان حديثه يروى ويتداول بمصر، فقد روى عنه من أهل مصر غير واحد نذكر منهم أصبغ بن الفـرج (ت225هـ/839م) ومحمـد بن عبد ا بن عبد الحكم (ت228هـ/842م) والليث بن سعد وعبد ا بن وهب وعبد ا بن لهيعة[1].

ولما دخلها محمد بن سحنون سمع الحديث من الحافظ أبي الطاهر أحمد بن عمرو بن السرح (ت250هـ/864م)[2].

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء افريقية وتونس، ص30.

(2) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص121.

وأخذ فرات العبدي (ت292هـ/904م)، أحد رواة الحديث المغاربة عن علماء مصر في هذا العلم أو الذين حلّوا بها من المحدثين، فسمع من يحي بن عبد ا بن بكير (ت235هـ/849م) ونعيم بن حماد المروزي نزيل مصر (ت282هـ/895م)[(1)].

وعقد عيسى بن مسكين (295هـ/907م) رحلتين إلى مصر، فتلقى الحديث في الرحلة الأولى عن الحافظ أبي الطاهر بن السرح، والحافظ الحارث بن مسكين (ت250هـ/864م) وسمع أيضا خلالها من المحدث يونس بن عبد الأعلى الصدفي (ت264هـ/877م) بينما عكف في الرحلة الثانية على دراسة مسند محمد بن سنجر (ت258هـ/871م)[(2)].

وقد تجلت الروابط المغربية في العصر الأغلبي وبعده مع مصر في حيازتهـم للإجازات العلمية عن شيوخها في الحديث، فقد أجاز المحدث المصري يونس بن عبد الأعلى محمد بن مسرور (ت346هـ/957م)[(3)].

وبالمقابل فقد رحل بعض علماء الحديث المصريين إلى المغرب الأغلبي، وإن كانت رحلتهم قليلة، وممن حلّ بالقيروان شخصية عبد العزيز بن يحي الرعيني، وهو من أتباع التابعين فأوطنها[(4)]، وكذلك وطأها زكرياء بن يحي الوقار (ت254هـ/868م) وقد حدث بها[(5)]، وممن دخلها زيد بن بشر الأزدي (ت242هـ/856م) فاستقر أولا بمدينة القيروان ثم عرج على تونس، ودرس بها الحديث، حيث ألتف طلبة العلم القرويين حوله للدراسة عنه[(6)].

وبدورهم شمر الأندلسيون عن سواعدهم، مجاراة لأقرانهم المغاربة، للنهـوض بالرحلة إلى مصر لدراسة الحديث بها قصدا أو أثناء المرور بها في طريقهم إلى المشرق بغية أداء فريضة الحج أو في إطار هجراتهم العلمية نحو بقية البلدان الإسلامية.

ويعد مؤسس مدرسة الحديث بقرطبة، الأندلسي المحدث محمد بن وضاح، من أكثر الطلبة الأندلسيين روايةً عن المحدثين بمصر، قدر الخشني عددهم بأحد وثلاثين رجلا (31) ومحدثا، نذكر نماذج منهم مثل: عبد ا بن صالح (ت223هـ/837) كاتب الليث بن سعد[(7)]

---

(1) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص243.

(2) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج2، ص212-223.

(3) نفس المصدر، ج3، ص390.

(4) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص167.

(5) أبو العرب: المصدر السابق، ص182.

(6) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص390 وما بعدها.

(7) القاضي عياض: المصدر السابق، ج4، ص436، ابن فرحون: الديباج: ص240.

وأصبغ بن الفرج (ت225هـ/839م) ومحمد بن سعيد بن الحكم بن أبي مريم (253هـ/867م) وحرملة بن يحي التجيبي(ت243هـ/857م) وعيسى بن محمد (زغبة) (ت248هـ/862م)[1].

دون أن نستثني علماء الحديث النزلاء بمصر وليسوا من أصولها من أمثال نعيم بن حماد الخزاعي أبو عبد ا المروزي (ت228هـ/842م)[2] وهارون بن سعيد أبو جعفر الأيلي (ت253هـ/867م)[3] ويوسف بن عدي البكري أبو يعقوب الكوفي نزيل مصـر (ت232هـ/846م) وهو كثير الحديث عالي الرواية[4] ومهما كان من أمر سواء كان هؤلاء المحدثون مصريين أمحاض أو دخلاء فإنهم تميزوا بالتأهيل الحديثي فوصفهم الخشني بكثرة رواية الحديث والحفّاظ مثل أبي البشر زيد بن البشر وبالضبط للرواية على غرار عبد العزيز بن عمران وإن وجود من كان قليل الرواية كعبد الصمد بن عبد الرحمن، هي حالة عرضية استثنائية[5].

وعلى غير العادة لم يكن عدد شيوخ بقي بن مخلد من أهل مصر في الحديث وافرا، إذ لم يتجاوزوا الثلاثة وهم يحي بن عبد ا بن بكير - صاحب مالك - وأحمد بن السرح أبو الطاهر (ت250هـ/864م) والحارث بن مسكين (ت250هـ/864م)، حسبما ذكره ابن الفرضي والسيوطي[6] بينما تجاهلهم بالمرة الخشني والحميدي والضبي، وابن بشكول[7] ويعود ذلك حسب نظرنا إلى تحقيقه الرصيد الكافي من الرواية عن مدارس الحديث بالأمصار الأخرى ولاسيما العراقية والشامية بما في ذلك استيعابه لمناهج علم الحديث وخصوصا أن المدرسة المصرية في العلوم الشرعية إلى حد بعيد نحو القضايا الفقهية

---

(1) الخشني: المصدر السابق، ص125، نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي، ص68 وما بعدها، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص305-306.

(2) نوري معمر: نفس المرجع، ص63.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص305-306.

(4) الخشني: المصدر السابق، ص125.

(5) نفس المصدر: في نفس المكان، ومنهم الذي انتسب إلى عائلات حديثية عريقة مثل زهير بن عباد الرواسي ابن عم المحدث المشهور وكيع بن الجراح، ص125.

(6) تاريخ علماء الأندلس، ص82، ذكر منهم السيوطي يحي ابن بكير وأبا الطاهر بن السرح: طبقـات المفسريـن، ص40-41.

(7) أخبار الفقهاء والمحدثين، ص50 وما بعدها، جذوة المقتبس، ص177 وما بعدها، بغية الملتمس، ص209 وما بعدها، كتاب الصلة، ص108 وما بعدها.

على المذهب المالكي ثم الشافعي، فهي مدرسة الرأي والمسائل بالدرجة الأولى ويبقى هذا التفسير مفتوحا للنقاش والبحث.

وهي المسألة التي لم يخصها الباحث د. رضا بوشامة بالتحليل المباشر، ولكنني استخلصت من خلال دراسته عن هذه الشخصية أنه قبل رحلته إلى المشرق عرج أولاً على المغرب فاستوفى حقه من الرواية بها على من درس بمصر فلم يكن بحاجة إلى هدر وقته في تحصيل الحاصل وحيال عودته من الحجاز والعراق والشام فقد تزود بالرواية الضافية عن شيوخ أصحاب الكتب الستة ممن سبق ذكرهم في المدارس السابقة، فلم يجد الحاجة ماسة إلى إعادة اجترار الرواية بمصر رغم من أقام بها من جلّة المحدثين النزلاء[1]، وهذا ليس فيه تنقيص من دور المدرسة المصرية في تطوير علم الحديث أو على الأقل المساهمة في الجمع والرواية.

وعلى النقيض من ذلك فقد روى محمد بن عبد السلام الخشني - المحدث الأندلسي - عن 16 محدثًا مصريا حسبما ذكره المؤرخ القيرواني ثم الأندلسي محمد بن حارث الخشني وهم من الأعلام الكبار وبعضهم نزيل مصر، نذكر على سبيل المثال ابن السرح والحارث بن مسكين وعبد الرحمن بن عبد ا بن عبد الحكم وأبو الربيع سليمان بن داود ومحمد بن إسماعيل الخراساني الأصل والوليد بن محمد البصري الأصل ومحمد بن عبيد ا بن عبد الرحيم البرقي[2] بينما اكتفى ابن الفرضي بذكر ثلاثة منهم يتصدرهم سلمة بن شبيب صاحب عبد الرزاق[3].

وهذا محمد بن فطيس بن واصل الغافقي الألبيري الزاهد (ت219هـ/834م)، وهو من أهل الحديث، قد عقد إلى مصر رحلة علمية في طلب الرواية وسمع فيها من محمد بن عبد ا بن عبد الحكيم ويونس بن عبد الأعلى، وأبا عبيد أحمد بن عبد الرحمن بن وهب ابن أخي عبد ا بن وهب، وإبراهيم بن مرزوق وغيرهم[4]. أضاف إليهم ابن الفرضي المزني محمد بن أصبغ بن الفرج وبكار بن قتيبة القاضي وكذلك بعض النزلاء، وذكر بأن رحلته إلى المشرق قد تمت سنة (257هـ/870م)[5] وفي هذه الفترة أي خلال النصف

---

(1) انظر في هذا المعنى: رضا بوشامة: شيخ الإسلام بقي بن مخلد الأندلسي، مجلة الإصلاح، ص43.

(2) أخبار الفقهاء والمحدثين، ص137 وأضاف إليهم المزني صاحب الشافعي.

(3) تاريخ علماء الأندلس، ص304، الضبي: : بغية الملتمس، ص88.

(4) الضبي، نفس المصدر، ص103.

(5) تاريخ علماء الأندلس، ص325.

الثاني من ق 3هـ/9م توفي الكثير من كبار المحدثين بالعراق والحجاز مما جعله يركز على الأساتذة المصريين.

ومع ذلك فهناك من طلبة الأندلس الذي اكتفى بالرواية عن شيخ خاص من المحدثين بمصر لتضلعه، كما فعل محمد بن أبي حجيرة (ت293هـ/905م) حينما ركز روايته عن يونس بن عبد الأعلى وكتبت له الوفاة بأرض الكنانة[1].

وقبل اختتام الحديث عن علاقة محدثي الأندلس بالمدرسة المصرية، نود الإشارة إلى أهم عامل ساهم في استقطاب طلبة الحديث إليها، وهو أن مصر قد حظيت بشرف استقبال جهابذة رواة الحديث من المشرق (العراق نموذجا) وآسيا الوسطى أيضا ومـن ذلك لما حلّ بها محمد بن إبراهيم بن حيون الأندلسي وهو من أهـل وادي الحجـارة، سمع الحديث من عبد ا بن أحمد ابن عبد السلام النيسابوري وإبراهيـم بـن يعقـوب الجوزجاني[2].

وبالمثل رصدنا من المصادر عددا معتبرا من طلبة الأندلس الوافدين على مصر في فترات متعاقبة، مفضلين أخذ الحديث النبوي الشريف عن القامة السامقة في هذا التخصص، ألا وهو المحدث أحمد بن شعيب النسائي، نزيل مصر وصاحب السنن، حيث تتلمذ عنه يحي بن زكرياء بن يحي المعروف بابن الشامة (ت298هـ/910م) لما حج سنة (290هـ/902م)[3] وقاسم بن مسعدة البكري من أهل وادي الحجارة، وكان له بصر بالحديث وتمييز الرجال[4]. وأما إبراهيم بن موسى بن جميل فحدث بمصر، وروى عنه النسائي[5]، وثابت بن حزم بن عبد الرحمن ابن مطّرف (ت302هـ/914م)[6]، والخضر بن شامخ بن الخضر بن زكرياء (ت300هـ/912م)، الذي رحل إلى المشرق (سنة 292هـ/ 904م)، وسمع أيضا من النسائي بمصر[7].

(1) الضبي: بغية الملتمس، ص61.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص313.

(3) نفس المصدر، ص436-437، الخشني: المصدر السابق، ص98.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص284.

(5) الحميدي: جذوة المقتبس، ص157، الضبي: بغية الملتمس، ص191، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص20 وما بعدها.

(6) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص89، سمع منه بمعية ابنه قاسم، الضبي: نفس المصدر، ص392.

(7) الخشني: المصدر السابق، ص85.

هـ - الرحلات المغربية والأندلسية إلى مدرسة الحديث بالشام

تطرقنا في الفصل الأول من الباب الأول إلى دخول مذهب الأوزاعي - إمام المحدثين بالشام - نحو المغرب والأندلس، وفي هذا السياق تعرضنا بالدراسة لنخبة من تلاميذه المغاربة والأندلسيين في الفقه، ونقدر مدى استيعابهم للمنظومة الحديثية المتضمنة في فتاويه أو مدوناته التي غالبا ما تكون مشفوعة بالأدلة النصية المستمدة من السنة النبوية الشريفة مقننة وفق نظام التبويب الفقهي في أحكام العبادات والمعاملات.

وفيما يلي نسوق نماذج عن طلبة المغرب الذين عقدوا الرحلات العلمية إلى ديار الشام ملتمسين الرواية عن أعلام الحديث بحواضرها المختلفة وعلى غرارهم فعل الطلبة الأندلسيون، وأشترك الفريقان في دراسة الكتب ثم نقلها فقد ثبت وأن سمع المغاربة من محدثين شاميين آخرين، ومن ذلك أن تلقى الإمام سحنون بن سعيد التنوخي من الوليد بن مسلم (ت194هـ/809م)، كما حدث ابنه محمد بن سحنون، الفقيه المؤرخ عن أبي زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي شيخ الشام (ت281هـ/894م)[1].

هذا وسمع عيسى بن مسكين بالشام من أبي جعفر الأيلـي[2] (ت253هـ/867م)، وفي فترة متأخرة عن البحث قليلا، حدث الحافظ والمؤرخ أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (333هـ/944م) بالإجازة عن عمرو بن ثور الشامي[3].

يبدو من خلال ما سبق أن الرحلة المغربية إلى بلاد الشام في العصر الأغلبي، لم تكن ذات بال، حيث اقتصرت على أطراف معدودة، بعضها من أصول شامية كالإمام سحنون بن سعيد، كانت زيارتها لغرض بعث الصلة بالنسب القديم لعائلاتهم التي جاءت من الشام إلى بلاد المغرب أيام الفتح الإسلامي، وبالتالي لم تكن رحلات هذه العناصر علمية خالصة.

---

(1) أبو العرب: كتاب المحن، تحقيق د. يحي وهيب الجبوري، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2006، ص175-289.

(2) عياض: التراجم، ص232-233، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص280، هو هارون بن سعيد أبو جعفر الأيلي نزيل مصر (ت253هـ/867م)، نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس، ص69.

(3) أبو العرب: المصدر السابق، ص60.

كما تفسر قلة الرحلة أيضا باستيفاء طلبة رواية الحديث من المدارس الثـلاث الحجازية والعراقية، نتيجة الرصيد الهائل من الأحاديث والآثار لدى الصحابة والتابعين بمكة والمدينة.

وبالتالي زخارة الموروث الذي خلّفوه للأجيال اللاّحقة من السنة النبوية الشريفة، وأما العراق فتحول هو الآخر إلى مركز استقطاب علمي للحديث لما كان ملجأ لكثير من الصحابة والتابعين الذين اعتزلوا الفتن السياسية وفضلوا الاستقرار به وسلّموا مشعل السنة الطاهرة لثلة من الطلبة، الذين نشأوا في هذه البيئة العلمية بين أكناف علماء الحديث وصاروا في المستقبل أعلاما وشيوخا يأتيهم طلبة العلم من المغرب والأندلس، من أمثال الإمام أحمد بن حنبل ووكيع بن الجراح ويحي بن معين وغيرهم كثير.

وبناء عليه نلاحظ أيضا قلة طلبة المغرب عن الإمام الأوزاعي ومحدودية انتشار مذهبه في بلاد المغرب الأدنى وقلة أتباعه[1] فلم تذكر المصادر منهم سوى عناصر قليلة جدا، ومن ذلك ما ذكره القاضي عياض عن أحمد بن يلول التوزري (ت262هـ/875م) من جنوب تونس، بأن أكثر سماعه من الشاميين، وألّف كتاب "فضائل الأوزاعي"[2].

أما رواة الأندلس للأحاديث في بلاد الشام، فلا يعدون ولا يحصون، وكثرتهم تغنينا عن استقصاء جميع أخبارهم، وتفسيرنا لهذه الظاهرة الملفتة للنظر، حسب رؤيتنـا المتواضعة، تعود إلى كثرة الهجرة العلمية الأندلسية إلى الشام بمختلف حواضرها المتعددة كدمشق وحلب وحمص وطرطوس بسوريا وبيت المقدس وغزة وعسقلان والرملة بفلسطين وغيرها من المدن، سيأتي ذكرها في السياق.

ولعلّ كثافة الرحلة الأندلسية إلى الشام ترتبط بالأصول الأموية الشامية للأمراء والخلفاء بالأندلس، والسواد الأعظم من الجالية العربية المستوطنة بالغرب الإسلامي، أي أرض الأندلس، حيث وجد علماء الأندلس من خلال رحلاتهم المتوالية سانحتهم فـي الحنين إلى العودة نحو وطنهم الأصلي والقديم وبالتالي مثلت بالنسبة إليهم فرصة لاستعادة صلة الرحم مع عائلاتهم التي قطعت في مرحلة تاريخية ما بسبب الصـراع السياسـي

---

(1) الطيب بوسعد: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية وعلاقاتها بالخلافة العباسية، ص114-115.

(2) د. محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص302.

بين الأمويين والعباسيين، إلا أن هذه القطيعة سرعان مازالت وعادت الأمور إلى نصابها، بعد الفصل في ترتيبات الخلافة العباسية وتثبت سلطتهم بالمشرق.

ومن باب الحقيقة والموضوعية فإن الرحلة العلمية لأهل الأندلس نحـو ديـار الشام من أجل طلب الأحاديث والآثار، لا ترتبط في المطلق بعامل النسب، بل لها دواعي علمية لا يمكن إنكارها، فقد حفلت بلاد الشام بأعلام المحدثين من أهل البلد كما احتفـت بشيوخ الحديث من النزلاء الواردين عليها من مختلف الأمصار ذات الشهـرة فـي الرواية ومناهج التحديث ومع هذه المزايا والخصائص تظل المدرسة الحديثية بالشـام مصنفة في نظر الباحثين بعد المدرستين الحجازية والعراقية، كما تصطدم بمنافسة المدرسة المصرية.

ومهما كان من أمر فالذي يهمنا أكثر في هذا المقام، هو رسم الخريطة الجغرافية، بتحديد وجهة الرحالة الأندلسيين إلى الشام بغرض دراسة الحديث النبوي الشريف، مع ذكر عينة عن محدثيهم.

ونفضل الابتداء بتتبع مسار عميد مدرسة الحديث بالأندلس، محمد بن وضاح، في الديار الشامية، فقد رصد الخشني تفاصيل رحلته على هذا النحو؛ من بلاد سوريا:

- روى عن 16 محدثا من أهل دمشق، يتصدرهم محمد بن خليل الخشني[1].
- من أهل طرطوس[2] 16 رجلا من المحدثين: أشهرهم محمد بن مبارك ومحمد بن سليمان الأنصاري أصله من الأنبار وأبو إسحاق النسائي ومهدي بن جعفر أصله من خراسان وحمزة بن سعيد المحدث الحافظ والضابط.
- من أهل حمص 7 نفر، أبرزهم محمد بن بكار.
- من أهل حلب رجلان: عبد الصمد بن إبراهيم وأبو نعيم عبيد ابن هشام القلانسي[3]، أما شيوخه في الحديث من بلاد فلسطين فهم:
- من أهل بيت المقدس رجلان: محمد بن قدامة وإبراهيم بن محمد بن موسى الفربابي.

---

(1) أشار إلى 16 ولكن بعد إحصائنا لأسمائهم وقفنا على 14 محدثا، أخبار الفقهاء والحدثين، ص125 ذكر منهم الحميدي عبد الرحمن بن إبراهيم قاضي دمشق، الجذوة، ص94، الضبي: البغية، ص116.

(2) طرطوس: مدينة وميناء بسوريا، كرم البستاني وبولس مترد وعادل أنبوبا وأنطوان نعمة: المنجد في اللغة والأعلام، ط26، دار المشرق، بيروت لبنان، 1986، ص453.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص123-124-125.

- من أهل عسقلان ثلاث (3) محدثين: روى في رحلته الأولى عن آدم بن أبي إيـاس العسقلاني، لقي من رأى النبي صلى ا عليه وسلم، وعن محمد بن أبي السري، الكثير الحديث والحفظ والكثير الغلط في آن واحد، وأبو علي حسين بن أبي السري وهو ابن المتوكل.
- من أهل غزة الشام ثلاثة نفر: أبو عبد ا محمد بن عمرو الغزي، محدث فاضل ثقة ومحمد بن عبيد الحميري ومحمد بن عثمان الأصبحي.
- من أهل الرملة: أبو عبد الرحمن عبد ا بن محمد وأبو عمرو حكيم ابن يوسـف والحسين بن الحسن أبو عبد ا أصله من مرو ومحرز بن سلمة أبو مروان العدنـي وسعيد بن منصور وأصله من خراسان عالي الرواية كتب عنه يحي بن معين وأحمـد بن حنبل[1].

ومن البلادين لبنان والأردن حاليا روى عن بعض المحدثين وهم قلّة قليلة:

- من أهل طرابلس 7 محدثين: محمد بن معاوية الحضرمي راوية مالك واللّيث بن سعد ومحمد بن محفوظ ومحمد بن بشر البصري الأصل وأحمد بن عبد ا بن صالح الكوفي الأصل وإبراهيم بن دينار وإبراهيم بن مختار وحاتم بن جابر أبو سهل.
- من أهل أيلة رجل: هارون بن سعيد الأيلي[2].

وهكذا قام العالم الأندلسي محمد بن وضاح بتغطية شاملة للمجال الجغرافي الواسع الخاص ببلاد الشام، لامس برحلته الحديثية معظم حواضره العامرة بعلماء الحديث البلديين والنزلاء ممن التقى بهم ونقل عنهم، والذين وصفتهم المصادر بالحفظ والضبط والثقة في الرواية، وقلّ بينهم المعتلين المحسوبين على فئة الضعفاء، ولنا أن نقدر الرصيد الثري الذي اكتسبه ابن وضاح في علم الحديث رواية ودراية إذا علمنا بأنه روى عن 64 محدثا من أهل الشام.

---

(1) الخشني: المصدر السابق، صفحات 122-123-124-125 والرملّة: بلدة في فلسطين تقع شمال شرقي القدس: المنجد في اللغة والأعلام، ص310 ومدينة عسقلان: مدينة كنعانية على ساحل فلسطين الجنوبي، نفس المرجع، ص416، انظر عن رواة عسقلان لابن وضاح ابن أبي إياس العسقلاني: الحميدي: المصدر السابق، ص94، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص305-306.

(2) أيلة: مدينة رومانية قديمة، وميناء أردني في شمال العقبة على ساحل البحر الأحمر: المنجد في اللّغة والأعلام، ص102، عن هؤلاء الأعلام المحدثين انظر: الخشني: المصدر السابق، ص123 وانظر شيوخ محمد بن وضـاح الشاميين: نوري معمر: المرجع السابق، ص61-69 وما بعدهما.

وننتقل الآن إلى قرينه الأندلسي في إرساء دعائم مدرسة الحديث بالغرب الإسلامي، بقي بن مخلد لنستطلع أخباره عن مسار رحلته نحو ديار الشام بغاية جمع الحديث من أعلامه والإلمام بمناهجه، فأحصينا عدد شيوخه الشاميين بـ 50 محدثا يتوزعون على عدة أقاليم ومدن:

- من أهل دمشق 14 رجلاً منهم هشام بن عمار وبكار بن عبد ا الفرضي وهشام بن خالد مولى هشام بن عبد الملك.
- وبحاب رجلان هما: عبد ا بن عبيد ا وأبو نعيم عبيد بن هشام القلانسي.
- من أهل حمص سبعة نفر: أبو إسحاق الزبيدي وإبراهيم بن العلاء ومحمد بن مصطفى.... الخ.
- من أهل الجزيرة بالشام 4 محدثين: منهم محمد بن علي أبو جعفر المطلبي وأبو شهاب عبد القدوس.... الخ.
- وممن روى عنهم بسلمية الشام 4 محدثين منهم: عبد الوهاب أبو الحارث ابن الضحاك الربعي.... الخ.
- وبالرقة 7 محدثين أهمهم: محمد بن أحمد بن يوسف الصيدلاني وأبو سليمان مروان بن موسى وحكيم بن يوسف وعلي بن ميمون وغيرهم.
- وبحوران[1] عن محدث: إبراهيم بن أيوب العباد.
- وإبراهيم بن محمد بن يوسف الفريابي المقدسي.
- وبعسقلان 3 محدثين منهم عبيد بن آدم وأبو عبد ا محمد بن المتوكل ومحمد السري.
- وثور بن عمرو الجذامي من أهل قيسرية بساحل فلسطين لقيه بالإسكندرية[2].
- ومن أهل الرملة خمسة محدثين أبرزهم: محمد بن سماعة وأبو الأصبغ عيسى بن يونس الجرار وأبو عمير عيسى بن النحاس.
- وبأطرابلس رجلٌ واحد: محمد بن ربيعة الحضرمي[3].

---

(1) حوران: هضبة جنوبي دمشق، أطلق عليها الرومان اسم "أورانتيس" المنجد في اللغة والأعلام، ص261.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص50-51-54-55، انظر نماذج منهم: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص82، السيوطي: طبقات المفسرين، ص40-41، ذكر منهم هشام بن عمار الدمشقي.

(3) الخشني: المصدر السابق، ص50-54.

وثالث أشهر المحدثين الأندلسيين عن شيوخ الشام، وهو محمد بن عبد السلام بن ثعلبة بن يزيد الخشني، الذي قال عنه الخشني بأنه أدخل إلى الأندلس حديثا كثيرا، كمحصلة عن رواته المشارقة منهم 21 محدثا شاميا يتوزعون على النحو التالي:

- من أهل دمشق 7 محدثين أبرزهم محمد بن يعقوب بن حبيب الغساني وعبد السلام بن عتيق وحمود بن خالد، وسعيد بن يحي الأموي... الخ.
- من أهل الرقة محدثان: عبد الرحمن بن خالد وسليمان بن عمر بن خالد الأقطع.
- من أهل حلب: أبو نعيم الحلبي.
- من أهل حمص 5 محدثين أهمهم: محمد بن المصفى القرشي وعمرو بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار القرشي.
- ومن ثغور الشام: المسيب بن واضح.
- ومن أهل عسقلان: محمد بن خلف العسقلاني وبشر بن آدم العسقلاني.
- ومن أهل الرملة: عيسى بن محمد أبو عمرو المعروف بابن النحاس وأبو موسى عيسى ابن يونس الرملي وعلي بن سعيد بن شهرباد[1].

وبعد هؤلاء الأقطاب من رواد الرحلة الأندلسية إلى الشام في طلب الحديث، تتوالى أعداد أخرى من الطلبة الأندلسيين غير قليلة، يمتد عصرها إلى بداية القرن 4هـ/10م، وهم من ثمار مرحلة الإمارة الأموية في الأندلس، يلاحظ عليهم ضآلة عدد شيوخهم من محدثي الشام، بعد أن تشبعوا برواية الحديث عن علماء الأندلس، كما درسوا مناهجه في علم الجرح والتعديل ومعرفة الناسخ والمنسوخ فضلاً عن إطلاعهم على المؤلفات المشرقية والأندلسية في الحديث النبوي الشريف، نذكر من هؤلاء محمد بن فطيس الذي روى عـن أحمد بن شيبان الرملي وأبو نصر محمد بن نصر العسقلاني ومحمد بن الوليد بن زيـان القلانسي[2] وزكرياء بن يحي الثقفي، المعروف بابن شامة، والذي روى عن محمـد بـن مصطفى بالشام[3].

---

(1) الخشني: المصدر السابق، ص136-137.

(2) نفس المصدر، ص153.

(3) نفسه، ص98، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص436-437.

و – الرحلات المغربية والأندلسية إلى مدرسة الحديث باليمن

رغم بعدها الجغرافي وعدم اشتهار مدرستها الحديثية ولا في العلوم الشرعية الأخرى، إلا أنها عرفت بعض الأعلام البارزين في علم الحديث تعدت مكانتهم العلمية حدود وطنهم – اليمن - وبلغت الأفاق، لذا اجتهد المغاربة والأندلسيون في الرحلة إليهم أو الرواية عنهم بالأمصار الأخرى.

ومن المغاربة الذين رحلوا إليها يوسف بن يحي المغامي - الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن - (ت288هـ/900م)، حيث دخل صنعاء اليمن في طلب الحديث، وحدث بها أيضا، ونافس في مجالس العلم بهذه المدينة، أبا يعقوب إسحاق بن إبراهيم الدبري (ت285هـ/898م)[1] حيث كانت حلقته أكثر استقطاباً للطلبة ويعتبر الفقيه المالكي ثم الشافعي والمحدث القيرواني، سعيد بن الحداد من العلماء المغاربة الذين أكثروا الرواية عن المحدثين الصنعانيين، فقد روى في أكثر من موطن عن إسحاق بن إبراهيم بن عباد الصنعاني في كتابه المخطوط، معاني الأخبار[2].

ومن الرحالة الأندلسيين إلى بلاد اليمن لدراسة الحديث، طاهر بن عبد العزيز القرطبي (ت304هـ أو 305هـ/916م أو 917م)، حيث قصد صنعاء فسمع بها من أبي يعقوب الدبري ومن عبيد ا بن محمد الكشوري ومن أبي جعفر بن الأعجم وغيرهم من رجال صنعاء سماعاً كثيراً[3].

وهذا قاسم بن أحمد بن جحدر (ت311هـ/923م) من أهل طليطلة، عقد الرحلة هو الآخر إلى صنعاء اليمن وتلقى عن أشهر محدثيها، الدبري والكشوري وعاد إلى الأندلس (سنة 285هـ/989م)[4].

ومن المتأخرين عن فترة البحث المحدث الأندلسي المخضرم أحمد بن خالد بن يزيد الجباب (ت322هـ/933م)، عاش مرحلة حكم الإمام ثم الخلافة بالأندلس، سمع هو الآخر

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 121، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص449، الحميدي: جذوة المقتبس، ص337، الضبي: بغية الملتمس، ص433.

(2) أبو عثمان سعيد بن الحداد: معاني الأخبار، مخطوط، الجزء الرابع، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 64، ملف 2، ورقات: 1 ظ - 15 وجه.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص170، الخشني: المصدر السابق، ذكر فقط من شيوخه الدبري، ص103.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص283.

من المحدثين السابقين بصنعاء[1]، وهناك من طلبة الأندلس الذي أخذ عن المحدثين اليمنيين بأقاليم إسلامية أخرى كأخذ محمد بن وضاح وبقي بن مخلد ومحمد بن عبد السلام الخشني عن محمد بن يحي بن أبي عمر العدني نزيل مكة[2].

ي - الرحلات المغربية والأندلسية إلى مدارس الحديث في الأمصار الإسلامية الأخرى

شد المغاربة والأندلسيون الرحال في طلب الحديث النبوي الشريف رواية ودراية إلى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، فبعد استيفاء حديثنا عن علاقتهم بالمدارس الحديثية الرئيسية في المدينة المنورة ومكة المكرمة والعراق ومصر والشام واليمن، رغبنا في هذا المبحث تلمس آثار طلبة المغرب والأندلس عبر رحلاتهم العلمية التي تجشموها إلى أقاصي البلدان الإسلامية، تحدوهم في ذلك العزيمة الصلبة في تحصيل السنة النبوية، وحمايتها من أعراض النسيان أو الدس فكان حرصهم شديدا على اختيار العلماء الثقاة وانتقاء الأحاديث الصحيحة وتوخي الحذر والتحلي بالحيطة أمام تسرب الروايات المنحولة والضعيفة إلى منظومة السنن والآثار.

ومن البلدان النائية التي قصدوها، خراسان ومرو والري في بلاد فارس وحواضر الحديث في آسيا الوسطى وغيرها من المناطق الجغرافية الحاضنة للسنة وأئمة الرواية وعلماء الدراية.

وفي فترة البحث بالقرنين 2 و 3هـ/8 - 9م، ضنت علينا المصادر بالمعلومات الوافرة عن الرحلات المغربية في هذا الشأن، ومن ذلك ماذكره المالكي عن المحـدث القيرواني موسى بن معاوية الصمادحي، الذي تلقى الحديث عن جرير بن عبد الحميد نزيل الري (ت188هـ/803م)[3].

وهناك رواية يسوقها لنا أبو العرب عن أحد رواد الحديث الأوائل في بلاد المغرب، ألا وهو البهلول بن راشد المحدث والفقيه العابد الزاهد، الذي ذاع صيته وعلمه حتى بلغ سمرقند، حيث ورد عليه كتاب من امرأة من أهل سمرقند، تابت بعد فترة طويلة من مجونها، تسأل هذا العالم المغربي أن يتكرم عليها بالدعاء عسى ا أن يشملها بالغفران

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص17-19.

(2) نفس المصدر، ص54-134، نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي، ص69.

(3) رياض النفوس، ج1، ص384.

ووصل طلبها إلى المدينة المنورة ليقوم بنقله أحد زوارها من القيروان إلى المعني بالأمر ابن راشد[1].

وهذا أسد بن الفرات الفقيه القيروان والمعتني بالسنة والآثار مع الاجتهاد البين في كتابه الأسدية، أصله من نيسابور[2].

وحكى موسى بن معاوية السالف الذكر عن نفسه رواية ثانية قال: "ذكر لي رجل بخراسان، فوجدته يحدث بالمسجد، وقدمت نفسي بأنني من المغرب وبموضع القيروان فسأله من لقيت؟ قال: الفضيل ووكيعاً وأبا معاوية الضرير". واكتفى برواية ثلاثة أحاديث عنه[3].

وهذا أبو عمرو بشير بن عمروس المتعبد بالمنستير، قال عنه سعيد ابن الحداد: كانت له قريحة جيدة في العلم: إلا أن العبادة غلبت عليه، وسبق له أن حج ودخل الشام وطرطوس ولقي جماعة من الصالحين وانتفع بهم في رواية الأحاديث والتقى برجل من أهل خرسان من أصحاب الفضل والعلم والعبادة[4].

ووجد من أهل الأندلس الذي قصد خرسان لرواية الحديث، فقد سمع محمد بن وضاح عن محدث من أهل خرسان اسمه محمد بن حماد[5]، كما رحل إليها المحدث بقي بن مخلد وروى بها عن 8 محدثين منهم: أبو أمية عامر بن هشام وإسماعيل بن أبي كريمة وعبد الرحمن بن عمرو البجلي وأبو وهب الوليد بن عبد الملك بن مسرح ويحي بن رجاء بن مغيث الآمدي وغيرهم[6].

وهذا محمد بن فطيس الإلبيري، المحدث، قد تلقى الحديث عن يحي بن محمد بن يحي الخراساني النيسابوري والحسن بن بكر عبد الرحمن المروزي[7].

ونعود بالحديث المستفيض إلى من تغرب خارج الديار الأندلسية، بغية جمع الحديث ودراسة علومه، فقام برحلتين علميتين من أجل ذلك، ألا وهو محمد بن وضاح

---

(1) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص130-131، المالكي: الرياض، ج1، ص205.

(2) أبو العرب: المصدر السابق، ص163، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص254.

(3) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص381.

(4) نفسه، ج1، ص419.

(5) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص124.

(6) نفس المصدر، ص50.

(7) نفسه، ص153.

الذي رحل إلى المصيصة[1]، وروى فيها عن 14 محدثا، منهم محمد بن مسعود أبو بكر صاحب القطان رفيع الشّأن فاضل ثقة وأبو جعفر محمد بن آدم ومحمد بن سليمان - يعرف بلوين – مفتي المصيصة ونصر بن مهاجر الحافظ الضابط وغيرهم كثير[2] بل إن ابن وضاح لم يتورع عن سماع الحديث من أهل القلزم ومنهم عبد الرحمن بن يعقوب بن أبي عباد[3].

ومما سهل اتصال الطلبة الأندلسيين بمحدثي أهل آسيا الوسطى، هجرة بعض علمائها من مشاهير المحدثين إلى الأقاليم الإسلامية القريبة وخاصة تلك التي مثلت قرارة للفكر الحديثي كالعراق مثلا أو مصر، فقد سمع محمد بن إبراهيم بن حيون من عبد ا بن أحمد بن عبد السلام النيسابوري بمصر[4]. وهذا محمد بن عبد ا بن محمد الخولاني (ت308هـ/920م) قد سمع بمكة عن إسماعيل بن عمر النيسابوري أثناء رحلته إلى المشرق سنة (266هـ/879م)[5].

كما سمع مسلمة بن القاسم بن إبراهيم بن عبد ا بن حاتم، وهو من أهل قرطبة (ت353هـ/964م)، بمدينة بغداد من عبد ا بن محمد ابن زياد النيسابوري[6]، بل إنه وصل برحلته إلى بلاد القلزم وروى الحديث بها عن محمد بن أحمد القاضي ومحمد بن عبد ا المعروف بغسان وغيرهما[7].

وأخذ قاسم بن نجبة القرطبي بالبصرة عن أبي داود السجستاني مصنفه[8]، وهذا قاسم بن أصبغ البياني (ت340هـ/951م)، قد سمع الحديث من محمد بن إسماعيل الترمذي لما حلّ ببغداد[9].

---

(1) المصيصة: مدينة على شاطئ نهر جيحان قرب طرطوس بتركيا حاليا: المنجد في اللّغة والأعلام، ص668.

(2) الخشني: المصدر السابق ص124.

(3) نفس المصدر، ص125.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص313.

(5) نفس المصدر، ص317.

(6) نفسه، ص394.

(7) نفسه، ص394.

(8) نفسه، ص282.

(9) نفسه، ص286.

وهؤلاء الطلبة الأندلسيون قد اختزلوا المسافة، فبدل أن يتجشموا بعد المسافة إلى أقاليم آسيا الوسطى الإسلامية وجدوا أعلامهم في الحديث بالمشرق الإسلامي الأمر الذي يسر لهم الرواية بالقرب منهم وأدوها عن كثب، وقد يخيل للقارئ تأخر هؤلاء عن الإطار الزمني المحدد للبحث ولكن معظم شيوخهم في الحديث بالأندلس ممن عاصروا حكم الإمارة الأموية من أمثال محمد بن وضاح وأحمد بن خالد وبقي بن مخلد وأبان بن عيسى بن دينار ومحمد بن عمر بن لبابة.

وفي آخر هذا المبحث الخاص بمدارس الحديث المشرقية والمصرية والمراكز الثقافية للسنة النبوية في الأمصار الإسلامية القاصية في بلاد فارس وآسيا الصغـرى (تركيا) والوسطى، التي كانت إليها الرحلات المغربية والأندلسية نخلص إلى جملة من الاستنتاجات نحوصلها فيما يلي:

- اشتراك الرحالة المغاربة والأندلسيين في مدارس التكوين المشرقية، الحجازية والمصرية والعراقية والشامية وكذلك في المناطق الأخرى في مجال الحديث النبوي الشريف.
- تحتل مدرسة المدينة ومصر والعراق مركز الصدارة في استيعاب أكبر عدد من طلبة المغرب والأندلس.
- كثرة انتقال الرحالة المغاربة والأندلسيين إلى مدرسة المدينة لارتباطها بالإمام مالك فقهيا وحديثيا.
- كثافة الرحلة المغربية والأندلسية إلى المدرسة المصرية الحديثية لكثرة تلاميذ الإمام مالك بها، وباعتبارها الوريث الحقيقي للمذهب المالكي بعد تراجعه بالحجاز بعد وفاة إمام دار الهجرة.
- احتلال المدرسة العراقية لمركز الصدارة في علم الحديث، مما جعلها القبلة المفضلة لدى المغاربة والأندلسيين لتفوقها في علم الرواية وكثرة أعلام الحديث بها.
- كثرة الرحلة الأندلسية إلى بلاد الشام لطلاب الحديث لكونها الوطن الأم للعناصر الأندلسية من الطلاب والعلماء وبقية المهاجرين ونظرا لاستقرار أقطاب المحدثين بها من مختلف الأمصار.
- قلّة الرحلة المغربية والأندلسية إلى بلاد فارس وآسيا الوسطى والصغرى.

7 – انتقال الكتب الحديثية من المشرق إلى المغرب والأندلس

أ – دور المحدثين المغاربة في نقلها

عناوين الكتب المشرقية وأسماء مؤلفيها	المحدثون المغاربة الناقلون أو الدارسون
- جامع سفيان الثوري الكبير[1].	- أدخله علي بن زياد لكثرة اشتماله على الآثار[2].
- جامع سفيان الثوري الأوسط والكتاب آثار كله[3].	- البهلول بن راشد سماعا عن مؤلفه.
- جامع سفيان الثوري الصغير[4].	- أبو خارجة عنبسة بن خارجة الغافقي.
- كتاب أبي الأحوص (ت179هـ/795م)، محدث كوفي ثقة، حافظ لـ: 4 آلاف حديث[5].	- أبو الوليد عباس بن الوليد المحدث.
- كتاب الفوائد للمحدث الكوفي ونزيل مصر أبو العلاء المعروف بالوكيعي (ت300هـ/912م)[6].	- اعتمد عليه المؤرخ المغربي أبو بكر المالكي (ت ق 5هـ/11م) في كتابه المعروف برياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية...الخ
- جامع عبد ا بن وهب المصري (ت197هـ/812م)[7].	- درس الإمام سحنون منه أبواب: الترغيب – الصمت[8].
- كتاب الزهد والجهاد من جامع ابن وهب.	- كان يسمع على عبد الجبار (ت281هـ/894م) وهو من أصحاب الإمام سحنون بن سعيد القيرواني
- كتاب الأهوال من جامع ابن وهب.	- اعتنى بتدريسه العالم القيرواني عون بن يوسف الخزاعي وأخذه عن المحدث الأندلسي موسى بن منير.

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص22، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص220.

(2) الآثار: هي ما روي عن الصحابة من أقوالهم في الشؤون الخاصة جودي عبد الوهاب: مجموع في علم مصطلح الحديث، ص5، وقد يكون معناها مرادفا للأحاديث كما تشمل أيضا أقوال التابعين.

(3) أبو العرب: المصدر السابق، ص220.

(4) عياض: المصدر السابق، ص28.

(5) المالكي: الرياض، ج1، ص249.

(6) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص89، اعتمد على الكتاب في ترجمة الصحابي: سفيان بن وهب الذي دخل بلاد المغرب.

(7) توجد قطعة منه بدار الكتب بالقاهرة في فهرست المخطوطات، ج1، ص202، انظر عبد ا بن وهب ومؤلفاته ومنها كتابه الجامع، حمادى المشهداني: عبد ا بن وهب المصري، حياته ومكانته العلمية، مجلة المؤرخ العربي، معهد الدراسات القومية، قسم الدراسات التاريخية، بغداد، العراق، ع34، 1987، ص237.

(8) طبع كتاب الصمت ضمن القطعة التي نشرها المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، بالقاهرة، مصر، 1939، نصوص عربية، مجلد 3، انظر: ج1، ص47، محقق الرياض الهامش، ج1، ص373، انظر:

- J. Shacht: On some Manuscripts, p231.

- مسند محمد بن سنجر المحدث المصري (ت258هـ/871م)[1].	- درسه الفقيه والمحدث عيسى بن مسكين عن ابن سنجر بالصعيد.
- الجامع الصحيح: الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، ألفه سنة 233هـ/847م[2] توفي (سنة 265هـ/878م).	- أدخله الإمام أبو الحسن علي بن محمد القابسي القيرواني (ت403هـ/1012م)، بعدما سمعه بمكة عن أبي زيد المروزي سنة (353هـ/964م).
- صحيح مسلم القشيري النيسابوري (ت261هـ/874م).	- كان متداولا في عصر الأغالبة[3]، وكثرت عناية علماء المغرب به وفضلوه على صحيح البخاري.
- كتاب أبي ضمرة أنس بن عياض (ت200هـ/815م)، وهو محدث صاحب رواية واسعة واحتج به أصحاب الكتب الستة، وينسب إلى أهل المدينة المنورة[4].	- كان معتمدا بالمغرب الإسلامي على عهد الفاطميين والصنهاجيين واعتنى به الإمام المازري بتأليف شرحه المسمى: "المعلم بفوائد مسلم" (ت536هـ/1141م) ثم أكمله القاضي عياض (ت544هـ/1143م) وتممه بعنوان "إكمال المعلم"[5]. - كانت كتبه تروى بالقيروان وممن درس الحديث عنه بالمدينة موسى بن معاوية الصمادحي.
- كتاب الصلاة على النبي صلى ا عليه وسلم، كتاب السنن، مجموعة من المسانيد: مسند حديث مالك - مسند حديث أبي هريرة لـ: إسماعيل بن إسحاق القاضي (ت309هـ/921م)، فقيه مقرئ ومحدث ومتخصص في علوم الإسناد، نشر مذهب مالك وجمع حديثه.	- أحمد بن معتب ويحي بن عمر[6] رويا عنه، ويحتمل أنهما أدخلا بعض كتبه.
- مسند مسدد بن مسرهد (ت228هـ/842م) البصري.	- أخذه عنه بكر بن حماد التيهرتي الأصل والقيرواني الموطن[7].
- مسند إبراهيم بن أحمد الشيباني البغدادي ثم القيرواني (ت298هـ/910م)[8].	- دخل به إلى القيروان كما أدخل إليها رسائل المحدثين لم تذكر المصادر عناوينها (بكر بن حماد).

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص246، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص142، المالكي: الرياض، ج1، ص103.

(2) هو أول من أدخل صحيح البخاري إلى بلاد المغرب سنة (357هـ/968م)، الدبـاغ: معالـم الإيمـان، ج3، ص135-139، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص296.

(3) عثمان الكعاك: العلاقات بين تونس وإيران عبر التاريخ، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1972، ص110.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص794-795، ابن فرحون: المصدر السابق، ص374، الكعاك: نفس المرجع، ص111.

(5) عياض: المدارك، ج2، ص293-420-513.

(6) عياض: المصدر السابق، ج3، ص169-170-180-181.

(7) الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص281، التقى به في البصرة (سنة 217هـ/832م).

(8) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ج1، ص81.

أول ما يمكن استخلاصه على ضوء الجدول أن المغاربة أدخلوا موطأ مالك إلى بلاد المغرب، كان أولهم علي بن زياد التونسي (ت183هـ/799م)، والموطأ كما هو معلوم كتاب حديثي رتبت موضوعاته على أبواب الفقه[1] كما نقلوا كتبا أخرى لمحدثين مدنيين كأنس بن عياض، لأن المدينة تمثل عاصمة المذهب المالكي المفضل لديهم.

- إدخالهم لجوامع سفيان الثوري وتدارسها فرغم أنه فقيه عراقي إلا أنه نزل مكة ونزع إلى الحديث والآثار لذا كان محل اهتمام المغاربة درسا وسِفْرا (أي درسوا عنه ونقلوا كتبه).
- إكثار المغاربة من نقل الكتب العراقية، الكوفية والبصرية، لأن مدرسة العراق استقر فيها كبار المحدثين وتفوقت في تأليف المصنفات والمسانيد، وتقدمت في علم الدراية، ويعود سبب نقلهم لكتب الحديث من العراق نظرا لاعتناق أصحابها للمذهب المالكي ومساهمتهم في نشره، مثل المحدث إسماعيل بن إسحاق القاضي، البصري الأصل والبغدادي الموطن.
- أدخل المغاربة كتب المحدثين العراقيين من غير أتباع المذهب المالكي مما ينفي عنهم سمة التعصب المذهبي، حيث انفتحوا على المدارس الحديثية الأخرى ذات التوجه الحنفي، فدرسوا مسانيد مسدد بن مسرهد والشيباني وأحمد بن حنبل سواء أدخلت على يدهم أو أدخلها مؤلفوها أو انتقلت مع غيرهم.
- يلاحظ إقدام المغاربة على نقل وتداول كتب الحديث المصرية كثيرا بواسطة الرحلة إلى مصر نظرا لقربها الجغرافي من جهة وكونها جسر العبور إلى المشرق، وخاصة تلاميذ الإمام مالك من جهة أخرى، ومن هذه الكتب جوامع عبد ا بن وهب ذات النزعة الحديثية العقائدية والصوفية، إضافة إلى مسند ابن سنجر، لأن الكثير من المغاربة أظهروا ميلهم إلى الزهد والرباط ومن ثم نزوعهم إلى مدرسة الحديث والآثار.
- عدم نقل المغاربة لكتب الصحاح الستة في فترة البحث، كصحيح البخاري ومسلم لعدة عوامل وأسباب.

(1) لم ندرج الموطأ ضمن هذا الجدول لأن رواته ونقلته المغاربة، سبق ذكرهم في الفصل (1) من الباب (1).

ب – دور المحدثين الأندلسيين في نقل كتب الحديث المشرقية

على غرار المغاربة، لم يتوان الأندلسيون في نقل الحديث من مختلف مدارس الحديث بالمشرق، فالاهتمام بالمؤلفات في تخصص علمي ما، يعد من صميم أساليب التربية والتعليم، فبدونها لا تستقيم الدراسة، وهذا بالطبع لا تنقص من قيمة الشيخ والأستاذ، فكلاهما، المعلم والكتاب، يكمل بعضهما في التحصيل، وصدق من قال: "لا تأخذ العلم من صحفي ولا القرآن من مصحفي"[(1)].

عناوين الكتب المشرقية وأسماء مؤلفيها	المحدثون الأندلسيون الناقلون أو الدارسون لها
- مسند أبي بكر بن أبي شيبة، المحدث الكوفي[(2)].	- سمعه منه بالكوفة المحدث محمد بن وضاح مدة 18 يوما ثم نقله إلى الأندلس.
- مصنّف أبي بكر بن أبي شيبة وهو غير المسند[(3)].	- درس عليه المحدث بقي بن مخْلد، وأدخل مصنّفه بتمامه إلى بلاد الأندلس.
- مسند أحمد بن حنبل[(4)] لم تفصل المصادر في عملية نقله إلى بلاد الأندلس والاحتمال وارد.	- روى عنه بقي بن مخلد 300 حديث، وقيل اكتفى بأخذ المسائل الفقهية عنه.
- كتب أبي عبيدة القاسم بن سلام البغدادي (ت224هـ/838م) - روى عنه البخاري -	- أول من أدخلها الأندلس، المحدث القرطبي وهب بن نافع الأسدي (ت270 أو 273هـ/883 أو 886م)[(5)]. وأدخلها ثانية المحدث محمد بن عبد السلام الخشني[(6)] ونقلها أيضا طاهر بن عبد العزيز، عالم الحديث الأندلسي[(7)].

(1)

---

(1) أي لا تأخذ العلم من المتكون على الكتب فقط ولا علوم القرآن على المقرئ المتكون على المصاحف دون الاستفادة من خبرة الأساتذة والشيوخ.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص129، شكك بقي بن مخلد في الرواية لأن دراسته تتطلب سنة كاملة حسبه.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص83، الخشني: نفس المصدر، ص129، السيوطي: طبقات المفسريـن، ص40-41، رضا بوشامة: شيخ الإسلام بقي بن مخلد الأندلسي، ص46-47.

(4) الحميدي: جذوة المقتبس، ص177، قال ابن الفرضي: لقي كبار المسندين فمنهم الإمام أحمد: تاريخ علماء الأندلس، ص82 ولكن أغلب المصادر تجمع على عدم أخذ الحديث عنه، لأنه انقطع عن روايته أثناء محنة خلق القرآن منذ 228هـ/842م، ولم يستأنف حتى بعد زوالها سنة 232هـ/846م، بوشامة: المرجع السابق، ص44 وما بعدها.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص419.

(6) الخشني: المصدر السابق، ص132.

(7) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص171، الخشني: المصدر السابق، ص103.

- كتب عبد ا بن مسلم بن قتيبة، المحدث البغدادي.	- سمع بعضها المحدث الأندلسي محمد بن إبراهيم بن حنون (ت305هـ/917م)[1]. - وكانت كتب ابن قتيبة ومنها كتاب غريب الحديث تروى بمصر عن المحدث الأندلسي إبراهيم بن موسى بن جميل[2].
- كتاب البصريين من تاريخ زهير بن حرب أبي خيثمة النسائي، نزيل بغداد، وهو كتاب في رجال الحديث.	- رواه ونقله إبراهيم بن موسى بن جميل السالف الذكر[3].
- كتاب القناعة لأبي بكر بن أبي الدنيا المحدث البغدادي[4].	- كان يرويه بالأندلس أبو بكر محمد بن معاوية القرشي.
- مصنف أبي داود السجستاني.	- سمعه عنه بالبصرة، المحدث القرطبي قاسم بن نجبة وقيد نسخة بخط يده[5]. - كما سمعه بالعراق المحدث الأندلسي وليد بن عمر بن بشير[6].
- كتاب أبي داود في السنن وكتابه "القياسي"[7].	- درسهما عنه أحمد بن دحيم بن خليل، المحدث الأندلسي (ت338هـ/949م) بالعراق ويحتمل نقلهما إلى الأندلس.
- مدونات الحديث لعلي بن عبد العزيز ومحمد بن إسماعيل بن سالم الصائغ، المحدثين المكيين[8].	- نقلت من طرف المحدث الأندلسي قاسم بن عبد الواحد البكري (ت293هـ/905م).
- كتاب الأوسط في اختلاف الناس لمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري - نزيل مكة.	- أول من أدخله الأندلس المحدث أحمد بن عبادة بن علكدة القرطبي (ت332هـ/943م)[9].

(1) الضبي: بغية الملتمس، ص47.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص21.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، في نفس المكان، نسخها عنه بعض طلبة الأندلس بمصر، فلما دخلوا بغداد وعرضوها على ابن أبي خيثمة، وقارنوها مع الأصلية وجدوا بها أخطاء كثيرة.

(4) الضبي: المصدر السابق، ص191.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص282.

(6) نفس المصدر، ص418.

(7) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص28.

(8) الضبي: المصدر السابق، ص191.

(9) الخشني: المصدر السابق، ص25.

(1) مصنف المحدث عبد الرزاق(1).	- درسه أحمد بن شاب بن عيسى القرطبي عن أحمد بن خالد مع بقية كتبه ودونها بخط يده.
- كتاب البخاري برواية أبي زيد المروزي.	- سمعه منه المحدث القرطبي جعفر بن يحي الفهري(2).
- مصنف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي(3).	- أول من أدخله الأندلس، المحدث الأندلسي محمد بن معاوية بن عبد الرحمن المرواني إثر رحلته إلى مصر سنة (300هـ/912م).
- مسند أسد بن موسى.	- كتبه عثمان بن سعيد (ت305هـ/917م) – تلميذ محمد بن عبد السلام الخشني - عن المحدث نصر بن مرزوق(4)

نقل الكثير من فقهاء ومحدثي الأندلس، موطأ الإمام مالك إلى بلادهم وكان من أبرزهم الغازي بن قيس وزياد عبد الرحمن شبطون ويحي بن يحي الليثي(5)، وهو كتاب يحفل بالأحاديث النبوية الشريفة على منهج أبواب الفقه، وهذا زكرياء بن الخطاب بن حـزم الكلبي، لما رحل (سنة 293هـ/905م) إلى الحجاز روى موطأ مالك بن أنس برواية أبـي المصعب الزهري، فكان الطلبة الأندلسيون يدرسونه عنه بمدينة طليطلة(6).

- يلاحظ من الجدول كثرة الكتب الحديثية التي نقلها الأندلسيون من مدرسة الحديـث العراقية التي أظهرت تفوقها في علم الدراية وزخارة المؤلفات، ويبدو أن الخلاف السياسي بين قرطبة وبغداد لم يؤثر على العلاقات العلمية النابضة بالنشاط بينهما في مختلف مناحي الحياة الثقافية.
- كثرة ارتباط طلبة الأندلسيين في عملية إدخال الكتب العراقية إلى بلادهم، بالمدرستين البغدادية والكوفية البارزتين في علم الحديث من حيث أعلامه الكبار ومؤلفاتهم التي كان لها صدى واسعا.

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص30.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص91، توفي جعفر بن يحي بن وهب بن عبد المهيمن الفهري (سنة 370هـ/980م).

(3) الضبي: بغية الملتمس، ص109-110.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص140-141.

(5) تحدثنا بالتفصيل عن رواة أهل الأندلس على الإمام مالك في الفصل الأول من الباب الأول، لذا لم ندرج أسماءهم في الجدول.

(6) الضبي: المصدر السابق، ص252.

- قلة اعتمادهم على الكتب الحديثية المنقولة من مكة المكرمة، لكون هذه الأخيرة قد طغت عليها الرواية الحديثية دون الدراية والمؤلفات باستثناء دور نزلائها من الأمصار الأخرى في تطوير مدرستها في الحديث وخاصة المحدثين الوافدين من آسيا الوسطى والعراق وسبقت الإشارة إلى هذه الملاحظة سابقًا.
- دخول بعض كتب الصحاح الستة وخاصة سنن أبي داود، ثم لاحقا صحيحي البخاري ومسلم بعد القرن 4هـ/10م، بسبب تأليفها في أواخر ق 3هـ/9م وصعوبة نقلها خلال هذه الحقبة من السيطرة الفاطمية الشيعية على بلاد المغرب ومصر ثم الشام ومناوئة هذه الدولة للتراث السني.
- وقوف المدرسة الفقهية المالكية، ممثلة في بعض عناصرها المتطرفة، كحجرة عثـرة أمام انتشار الكتب الحديثية العراقية كمسند أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي، الذي لقـي معارضة شديدة في الأندلس من قبل مجموعة من الفقهاء الغلاة.

فلما دخل بقي بن مخلد الأندلس بكتاب "مصنف أبي بكر بن أبي شيبة"، وقرئ عليه، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه وبسطوا العامة عليه، ومنعوه من قراءته[1]، وقد ذكرهم محمد بن حارث الخشني بالاسم، وهم عبد ا بن خالد ومحمد بن الحارث صاحب الصلاة والشرطة، وأبو زيد عبد الرحمن بن إبراهيم - أَقلهم - حدة على بقي[2]، ورفعوا ضده دعوة قضائية بتهم ملفقة، ورموه بالإلحاد والزندقة وحكموا عليه بالإعدام وأغروا به الأمير محمد، وقد وصفهم ابن عذاري بأصحاب الرأي والتقليد الزاهدين في الحديث، الفارين عن علوم التحقيق[3]، إلا أن واسطة هاشم بن عبد العزيز لدى الأمير قد أنصفته بعد أن اطلع على الكتاب، فلم يجد فيه ما يقدح عليه من ضعف ووهن الرواية، وعقد لهم مجلسا للمناظرة، فأفحم بقي بن مخلد خصومه بالبرهان والحجة الدامغة، فكان ذلك مدعاة للرفع من منزلته لدى الحاكم[4]، وبالتالي خرج بريئا من التهم المنسوبة إليه، واتضح أن ما أشيع بأن مصنف ابن أبي شيبة قد حوى غرائب الحديث وكتب الاختلاف،

(1) الحميدي: جذوة المقتبس، ج1، ص40.

(2) أخبار الفقهاء والمحدثين، ص57-58.

(3) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، ص109-110.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص83، ابن عذاري: المصدر السابق، ج2، ص110، انظر عن هذه القضية، رضا بوشامة: شيخ الإسلام بقي بن مخلد، مجلة الإصلاح، ص46-47.

لا أساس له من الصحة، وطبعا يبقى هذا الكلام نظريا طالما ليس بين أيدينا نسخة منه، ومهما كان من أمر فإن هذا الحراك الفقهي الأندلسي المناهض للتيار الحديثي غير مبرر أخلاقيا ولا علميا!

وحالة أخرى تنم عن التعصب الفقهي المالكي، يجسدها الفقيه أصبغ بن خليل الذي استهجن كتب الحديث قائلا: "لأن يكون في تابوتي رأس خنزير، أحب إلي من أن يكون فيه مسند بن أبي شيبة"، "وقد وصفه ابن الفرضي بأنه لم يكن له علم بالحديث، ولا معرفة بطرقه، بل كان يباعده ويطعن على أصحابه، وكان متعصبا لرأي أصحاب مالك وبلغ به التعصب لأصحابه أن أفتعل حديثا في ترك رفع اليدين في الصلاة بعد الإحرام، ووقف الناس على كذبه فيه..." وكان معاديا للآثار، وكان يحرض الطلبة على عدم السماع من بقي بن مخلد، الحديث، وهذا ما شهد به قاسم بن أصبغ[1].

ولكن يجب الاعتراف بأن مثل هذه الروايات النمطية لا تقف دليلا قاطعا على كراهية أهل الأندلس للحديث ورجاله، فهي لا تعدو أن تكون حالات شاذة تحفظ ولا يقاس عليها، وتصرفات الأشخاص – كما يقال - يحكم عليها ولا يحتكم إليها، لأنه بجانب هذه الأخبار، هناك العديد من المعلومات في كتب الطبقات والتراجم ما يفند هذا الحكم، بل هي تشهد على مدى ازدهار مدرسة الحديث وانتصابها كمنافس عنيد للمدرسة الفقهية المالكية، إن لم نقل بظهور مدرسة جديدة متكاملة تجمع بين الفقه والحديث على السواء طالما لا يوجد تناقض بينهما.

8 – مدرسة الحديث بالمغرب الأغلبي والأندلس الأموي

كان طبيعيا بعد رحلة المغاربة والأندلسيين إلى مختلف مدارس الحديث في المشرق الإسلامي وغيره من الأمصار والدراسة على أعلامها الكبار من المحدثين، علم الروايـة والدراية، والإطلاع على الكتب المؤلفة في السنن والآثار ثم العمل على نقلها إلى أوطانهم، دون أن ننسى مساهمة المشارقة الذين حلّوا بالمغرب والأندلس وإن كانوا قلة، أن ترسى قواعد المدرستين المغربية والأندلسية في علم الحديث بأعلامها والمؤلفات التي وضعت في هذا التخصص.

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص144، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص72 وما بعدها، الخشني: المصدر السابق، ص33 وما بعدها.

أ – المدرسة الحديثية الأغلبية بالمغرب الأدنى

I – المحدثون

أعلام الحديث المغاربة	نشاطهم العلمي في الحديث
- موسى بن معاوية الصمادحي (ت199هـ/814م)[1].	- كان عالما بالحديث، شهد له بالتضلع أبو الحسن الكوفي. - اعتبره أبو بكر بن اللباد أروى من وكيع بن الجراح. - يروى 35 ألف حديث.
- عباس بن الوليد الفارسي التونسي (ت218هـ/833م).	- كان حافظا للحديث وتصدر لتدريسه بالمغرب. - كان ثقة مأمونا[2]. - شهد له أبو الحسن الكوفي بالعناية للحديث.
- يزيد بن محمد الجمحي (ت212هـ/827م)[3].	- كان كثير الحديث من حيث الرواية عن المحدثين وثقة.
- عبد ا بن أبي حسان اليحصبي (ت227هـ/841م).	- ثقة في حديثه[4]، ذابا عن السنّة.
- سليمان بن سالم القطان (ت289هـ/901م).	- ثقة، كثير الكتب والشيوخ، وكان الأغلب عليه الرواية بالتقييد[5].
- يحي بن عمر الأندلسي ثم القيرواني (ت289هـ/901م).	- كان متقدما في الحفظ وله مؤلفات في أصول السنن على معاني الآثار[6].
- عيسى بن مسكين (ت281هـ/894م).	- كان ثقة مأمونا، وملّم بعلم الحديث، وكثير الكتب في الآثار، ومهتم بأسماء الرجال وكناهم وقويهم وضعيفهم[7].

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص377.

(2) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص224 وما بعدها، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص248 وما بعدها، ذكر فيه بعض الأحاديث المروية.

(3) أبو العرب: المصدر السابق، ص168، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص239، ذكر له بعض الأحاديث.

(4) أبو العرب: نفس المصدر، ص155 وما بعدها، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص284-286.

(5) ابن فرحون: الديباج المذهب في أعيان المذهب، ص195.

(6) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص134-135.

(7) عياض: التراجم، ص232-233، ابن فرحون: المصدر السابق، ص280.

[1]- محمد بن سحنون (ت256هـ/869م).	- كان إماما ثقة عالماً بالآثار() وكثير الكتب في الحديث.
- حسين بن المفرج مولى مهرية بنت الأغلب (ت309هـ/921م).	- غاب عليه الحديث وكان عالما برجاله(2).
- لقمان بن يوسف (ت319هـ/931م) التونسي.	- كان بصيرا بالحديث وعارفا برجاله(3).
- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني (ت333هـ/944م).	- غلب عليه علم الحديث والرجال وكان من المحدثين الحفاظ(4).
- أحمد بن يزيد القريشي (ت284هـ/897م) المعروف بالمعلم(5).	- كان عالما بالحديث وعلله ثقة فاضلاً وكان يعرف برواية الصمادحي وكان في أول عمره يعلم القرآن، كثير التعبد والاجتهاد.
- أبو عثمان سعيد بن محمد ابن الحداد (ت302هـ/914م)(6).	- كان فقيها صالحا، مهتما بالحديث وثقة عابدا زاهدا مجاب الدعوة وكان يرد على أهل البدع المخالفين للسنة، له عدة مؤلفات لها صلة بالعقيدة والسنة.
- عبد الملك بن أبي كريمة، مولى لإسماعيل بن عبيد تاجر ا وكثير الرواية عن خالد بن أبي عمران وتتلمذ عن سفيان الثوري ومالك بن أنس(7).	- صاحب أحاديث وثقة ورجل صالح مستجاب الدعوة.

نستخلص من هذا الجدول الخاص بالمحدثين المغاربة في العصر الأغلبي جملة من الأفكار نبلورها في النقاط التالية:

- وجود مجموعة لا يستهان بها من المحدثين في المغرب الأدنى، رغم هيمنة المدرسة الفقهية على المدرسة الحديثية من حيث النشاط الثقافي، العلماء والدروس والتأليف.

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص442 وما بعدها، عياض: المدارك، ج2، ص104 وما بعدها.

(2) عياض: التراجم، ص402.

(3) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص174.

(4) الذهبي: تذكرة الحفاظ، د. ط، دار التراث الغربي، لبنان، 1928، ج3، ص890.

(5) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص472-473، الدباغ: المعالم، ج2، ص200-201، الخشني: المصدر السابق، ص172.

(6) الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص295-296، المالكي: نفس المصدر، ج2، ص57 وما بعدها، الخشني: نفس المصدر، ص198-199.

(7) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص215 ما بعدها، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص323 وما بعدها.

- توسع المحدثين المغاربة في مجال الرواية رغم كونهم أقل عددا بالمقارنة مع نظائرهم المشارقة فقد كان موسى بن معاوية الصمادحي يروي 35 ألف حديث، وبذلك تفوق على المحدث العراقي وكيع بن الجراح، وسمة الحفظ بارزة لدى أهل الحديث بالمغرب كما وصفتهم المصادر بذلك، فكان عباس بن الوليد حافظا للحديث، ومثله يزيد بن محمد الجمحي الذي وصف بكثرة روايته للأحاديث، ويحي بن عمر الذي تميز بالتقدم في الحفظ.

- وتبرز لدى المحدثين المغاربة صفة الثقة والأمانة في رواية الحديث، أي قلة الضعفاء فيهم، فقد شهدت المصادر لعبد ا بن أبي حسان اليحصبي وسليمان بن سالم القطان ومحمد بن سحنون وأحمد بن يزيد القريشي المعلم بالثقة، حيث ترددت الصيغ الدالة على ذلك (ثقة في حديثه - ثقة مأمون).

- عرف المحدثون المغاربة أيضا بتمكنهم في علم الحديث من الجرح والتعديل ومعرفة الناسخ والمنسوخ وأنواع الأحاديث، وعلم غريب الحديث وعلم مختلف الحديث ومشكله ومعانيه وأخباره، فقيل عن الصمادحي بأنه كان عالما بالحديث، وعن عيسى بن مسكين بأنه مهتم بأسماء الرجال ووضعيتهم من حيث الثقة والضعف وذكرت المصادر عن حسين بن المفرج ولقمان بن يوسف وأبو العرب بأنهم عارفون برجاله أي عالمون بمنهج الجرح والتعديل وعلل الحديث كما هو الحال بالنسبة للمحدث أحمد بن يزيد المعلم.

- فيما لا يتجاوز بعضهم مستوى الرواية والتقييد، فذكرت المصادر عن سليمان بن سالم القطان بأنه غلبت عليه الرواية والتقييد أي كتابة الأحاديث ونسخها أو ربما عِني بالتقييد والضبط.

- كما نسجل ملاحظة أخرى في هذا المجال وهي اهتمام المغاربة بالسنن ليس من حيث الأحاديث فقط، بل زادوا عليه انصرافهم إلى العناية بالآثار وهو تخصص يهتم بأقوال الصحابة والتابعين كالفقيه والمحدث محمد بن سحنون الذي كان عالما بالآثار، ويحي بن عمر الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن، الذي ثبتت عنه مؤلفات في أصول السنن على معاني الآثار وعيسى بن مسكين الذي عرف عنه بأنه كثير الكتب في الآثار.

- ومن خصائص أهل الحديث بالمغرب الأدنى المساهمة في تأليف الكتب الحديثية والمؤلفات في الآثار أيضا وهو ما سنتعرض له لاحقا.
- تميزهم كذلك بالذود عن السنة النبوية الشريفة بالمناظرة والدفاع عنها بالرد على التيارات الفكرية الضالة كالمعتزلة والمرجئة والغلاة الشيعة بوضع الكتب ومناقشة الآراء ثم العمل على دحضها بالكتاب والسنة واشتهر من المحدثين المعروفين بالذب عن السنة من عدوى المعتقدات والمذاهب المنحرفة محمد بن سحنون وأحمد بن يزيد المعلم وأبو العرب وابن الحداد.

II – المؤلفات الحديثية المغربية

وللبرهنة على أن علم الحديث بالمغرب الأدنى في العهد الأغلبي قد وصل إلى مستوى المدرسة الحقيقية، نرصد - بعد الإشارة إلى أعلام المحدثين - أهم المؤلفات التي وضعت في مجال الحديث النبوي الشريف، شملت - كما سنرى – العديد من التخصصات، وذلك في شكل جدول بأهم عناوينها حسب علوم الحديث مع نسبتها إلى مؤلفيها.

عناوين كتب الحديث النبوي الشريف	أسماء مؤلفيها
- كتاب المسند[1] في الحديث (كبير في حجمه وأجزائه).	- محمد بن سحنون القيرواني.
- كتاب غريب الحديث[2]، ثلاثة أجزاء.	- محمد بن سحنون القيرواني.
- رسالة في السنّة[3] وأخرى فيمن سب النبي صلّى ا عليه وسلّم[4].	- محمد بن سحنون القيرواني.
- كتاب الصراط وكتاب الميزان وكتاب الرواية[5].	- يحي بن عمر الأندلسي ثم القيرواني.

(1) المسند: هو كتاب جمعت فيه مرويات كل صحابي على حدة من غير النظر إلى الموضوع الذي يتضمنه الحديث مثل مسند الإمام أحمد بن حنبل، محمد الطحان: تيسير مصطلح الحديث، ط5، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1983، ص168.

(2) الغريب: هو الحديث الذي ينفرد بروايته راوٍ واحد، أو ما وقع في متنه من لفظة غامضة، محمد الطحان: المرجع السابق، ص17-173.

(3) السنة: معناها لغة الطريقة، أما اصطلاحا فهي الأعمال الخاصة بالنبي صلّى ا عليه وسلّم، وأكثر المحدثين يعتبرون السنة مرادفا للحديث، صبحي الصالح: علوم مصطلح الحديث، ص6-10.

(4) انظر عن هذه الكتب: عياض: المدارك، ج3، ص106.

(5) وصفتها المصادر بأنها كتب متخصصة في السنن والآثار وتشمل قضايا عقائدية أيضا، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص135، عياض: المدارك، ج3، ص235-236.

- رسالة عبد الرحمن بن زياد بن أنعم[1].	- ابن أنعم كان يرويها المحدث المصري البهلول بن صالح التجيبي (ت233هـ/847م).
- كتب ابن أبي كريمة في الحديث والآثار منها "كتاب الزهد"[2].	- عبد الملك بن أبي كريمة (ت204هـ/819م) رواها عنه أحمد بن عمرو ابن السرح، الفقيه المالكي والمحدث المصري (ت250هـ/864م).
- "كتاب فيه أحاديث في السنة والنهي عن البدعة"[3] وهو مخطوط يقع في 9 ورقات، مستشهدا بروايات موسى بن معاوية الصمادحي، حتى كاد الكتاب ينسب إليه، وقد حشي بعدد معتبر من الأحاديث والآثار حول قضايا العقيدة مثل: خلق القرآن والاستواء على العرش - نفي الصفات والقول بالتشبيه ردا على القدرية والجهمية والرافضة والخوارج، اعتمادا على رواة موثوقين من أمثال: الأوزاعي وسفيان بن عيينة وعبد ا بن المبارك والفضيل بن عياض ووكيع بن الجراح ومالك بن أنس[4].	- أحمد بن يزيد القريشي المعلم (ت284هـ/ 897م).
- كتاب الحجة والرد على أهل الأهواء والمبتدعة[5] وقع فيه الرد على أهل البدع والضلالة بالأحاديث والآثار والحجج العقلية أيضا (المعتزلة - الشكوكية أو المرجئة - النافية وهي فرقة تنفي صفات ا عز وجل وربما قصد بها الجهمية... الخ).	- يحي بن عون بن يوسف الخزاعـي[6] (ت298هـ/911م).

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج1، ص271.

(2) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، ص215-217.

(3) مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 95، ملف 3 والمخطوط مبتور لأنه يسع لأكثر من 9 ورقات.

(4) مخطوط، متحف رقادة، نفس المصدر، ورقات 1-3-4-5 وجه و 1-3-4 ظهر، الكتاب مروي عن معاوية الصمادحي، لذلك لم تثبته المصادر لابن يزيد المعلم ومن الغريب أيضا ألاّ تنسبه ذات المصادر إلى معاوية الصمادحي.

(5) مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 01/25/ملف 06 ورقات 12 ظهر-4 وجه -10 وجه.

(6) انظر ترجمة، أبو العرب: طبقات، ص188 وما بعدها، عياض: المدارك، ج2، ص627 وما بعدها وانظر عن الكتابين لابن يزيد وبن يوسف الخزاعي:

- Ahmed Talibi :Du nouveau Sur l’itizal en Ifriqiya ,in revue Tunisienne des sciences Sociales. N°=40-43, Tunis, 1975, p47-48-69-70.

- الجزء الرابع من "معاني الأخبار"، وهو مخطوط يقع في 26 ورقة، تضمنت 113 خبرا بين حديث وأثر موزعة على أبواب فقهية على غرار موطأ مالك بن أنس[1].	- أبو عثمان سعيد بن محمد ابن الحداد.
- كتاب مسند حديث مالك وكتاب المحن - طبقات علماء إفريقية وتونس-كتاب عباد إفريقية[2].	- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني عاصر علماء العهد الأغلبي وروى عنهم مثل: عيسى بن محمد بن مسكين وعبد ا ابن طالب وأبي داود العطار... الخ.
- ديوان كبير في الحديث (ضمنه مروياته عن تابعي المدينة)[3].	- خالد بن أبي عمران.
- كتاب الجامع[4].	- البهلول بن راشد.

من خلال الجدول السابق نصل إلى عدة نتائج عن نماذج المؤلفات الحديثية للمغاربة نلخصها فيما يلي:

- كثرة الكتب التي ألفها المحدثون المغاربة خلال العصر الأغلبي أو قبله أو بعده بقليل مما يجعلها عنصرا هاما في بناء وتأسيس مدرسة الحديث بالمغرب الأدنى وعاصمته القيروان ولكنها تبقى أقل من نظيرتها المشرقية التي لها قصب السبق من حيث التأليف، كما أن معظم المؤلفات المغربية في مجال الحديث قد فقدت وما وصلنا منها إلاّ النزر القليل سواء كمخطوط أو مطبوع ولعلّ منها كتاب المحن لأبي العرب، الذي حفل بكثرة الإشارة إلى الأحاديث والآثار، خصوصا أنه أورد عدة أحاديث عن المحن التي ابتلي بها الأنبياء والصحابة والعلماء، فتحدث عن مقتل الصحابة عليهم الرضوان وما روي في ذلك من الآثار[5]، كما أشار إلى الفتن التي وقعت منذ صدر الإسلام[6].

(1) أبو عثمان سعيد بن الحداد: معاني الأخبار، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 64، ملف 2.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص334 وما بعدها، الدباغ: معالم الإيمان في معرفـة أهـل القيـروان، ج3، ص35-36، المالكي: الرياض، ج2، ص306 وما بعدها.

(3) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية التونسية، ج3، ص41، أبو العرب: طبقات، ص213.

(4) عياض: تراجم أغلبية، ص28، الوزير السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج1، ص967، والجامع كل كتاب يجمع فيه مؤلفه عدة أبواب من عبادات ومعاملات وعقائد وسيرة، عياض: المدارك، ج1، ص331.

(5) أبو العرب: كتاب المحن، ص57 وما بعدها وعن مقتل الصحابة انظر، ص63 وما بعدها.

(6) نفس المصدر، ص110 وما بعدها.

- كثرة طرق تأليف كتب الحديث لدى المغاربة على الأبواب والمسانيد والجوامع والرسائل والأجزاء وقد سبق تعريف هذه الأنواع من المؤلفات الحديثية في صدر هذا الفصل، كالمسند الذي ألفه محمد بن سحنون ورسالته الشهيرة في السنّة وكذلك مسند حديث مالك لأبي العرب ورسالة عبد الرحمن بن زياد بن أنعم في الحديث إضافة إلى كتاب الجامع للبهلول بن راشد.
- يلاحظ أن المغاربة ألفوا في تخصصات حديثية أخرى جديرة بالتنويه، كتلك التي لها صلة بالعقائد والعبادة والتصوف على غرار كتاب الصراط وكتاب الميزان ليحي بن عمر، وكتاب الزهد لابن أبي كريمة ولا ننسى أيضا الردود الهامة التي ألفها علماء السنة المغاربة على أهل البدع والضلالات كالمعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة الغلاة، صنّفت وفق منهج الرواية والرأي ككتاب الأحاديث في السنة لأحمد بن يزيد القريشي وكتاب الحجة ليحي بن عون بن يوسف الخزاعي وقد جاءت ضافية بالأحاديث والآثار في أبواب العقيدة الإسلامية.
- ألّف المغاربة في غريب الحديث وهو نوع يعنى برصد المرويات الآحاد، والألفاظ الغامضة في المتون، أي دراسة اللبس الحاصل في الأسانيد الفردية والإبهام الخاص بمعاني السنة النبوية وآثارها.
- وضع المغاربة أيضا مؤلفات قريبة من علم الجرح والتعديل تهتم بالتراجم الخاصة بالعلماء ومنهم أصحاب الحديث ككتاب الرواية ليحي بن عمر ومثل كتاب عباد إفريقية وكتاب طبقات علمائها لأبي العرب، وغيرها من الأنواع التي هي ربما أقرب إلـى تخصصات أخرى كالفقه، كالمدونة السحنونية وكتاب الأجوبة لمحمد بن سحنون وهما كتابان غنيان بالأحاديث.

ب – المدرسة الحديثية خلال عصر الإمارة الأموية بالأندلس

I – المحدثون

أعلام الحديث الأندلسي	نشاطهم العلمي في الحديث
- معاوية بن صالح الشامـي الحمصـي (ت158هـ/774م).	- إمام حافظ وثقة وكثير الرواية في الحديث ومؤسس مدرسة الحديث بقرطبة[1].
- صعصعة بن سلاّم الشامي (ت192هـ/807م)[2].	- أول من أدخل علم الحديث إلى الأندلس (علم الدراية) وكتب عنه بها[3].
- محمد بن وضاح (ت287هـ/900م).	- عقد رحلتين إلى المشرق لدراسة علم الحديث سبق الحديث عنهما[4]. - يمثل دور الانتقال من مدرسة الفقه التقليدية إلـى مدرسة الحديث وبمحمد بن وضاح وبقي بن مخلـد صارت للأندلس دار حديث. - كان محمد بن وضاح عالما بالحديث بصيرا بطرقه متكلما على علله[5] ورف بكثرة نقله لكتب الحديث المشرقية.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص400 وما بعدهـا، الذهبي: سيـر أعـلام النبـلاء، ج7، ص160، انظـر عنه:

- Isabel Fierro: The introduction of Hadith in Al-Andalus, Der Islam, Bond 66, Heft 1, Berlin, New York, 1989, p69-70-71.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص168-169، الحميدي: جذوة المقتبس، ص244-245، الضبي، بغية الملتمس، ص281، Isabel Fierro: Ibid, p70-71.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص169.

(4) لم ينو في رحلته الأولى سنة 218هـ/833م طلب الحديث وإنما كان من شأنه الزهد والالتقاء بالعباد، ويعقب د. حسين مؤنس: تعليل هذه الرواية وضع فيما بعد،لأن الذين سمع منهم كانوا محدثين، شيوخ العصر في الأندلس، ص43، إلا أن الباحث نوري معمر يتمسك برأي المصادر: محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس، ص60 وما بعدها وكان لابن وضاح ابن اسمه محمد، كان من أهل الحفظ والبصر به، توفي بالعراق، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص160.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص306، الخشني: المصدر السابق، ص123 وما بعدها، انظر عن دوره في تأسيس مدرسة الحديث بالأندلس، Isabel Fierro: op.cit, p79-80.

- بقي بن مخْلد (ت279هـ/889م) القرطبي الإمام الحافظ أحد أعلام الحديث بالأندلس المشهورين[1]، كان إماما علما قدوة مجتهدا ألا يقلد أحدا ثقة حجة صالح عابدا، ضاهت مصنفاته أئمة الحديث الكبار، البخاري ومسلم.	- لقي بالمشرق أئمة الحديث وكبار المسندين وكان جاريا في مضمار البخاري ومسلم والنسائي. - كتب المصنفات الكبار وبالغ في الجمع والروايات ورجع إلى الأندلس فملأها علما، فهو الذي نشر بها الحديث، وبالتالي يعتبر المؤسس الفعلي لمدرسة الحديث بالأندلس. - جمع بين علم الرواية والدراية.
- محمد بن عبد السلام الخشني (ت286هـ/899)[2].	- الإمام الحافظ المتقن صاحب التصانيف، وكان ثقة في الرواية وأدخل الأندلس علما جما (الحديث) حيث كان متخصصا في رواية الحديث، روى عنه بالأندلس جماعة جمة.
- محمد بن فطيس (ت219هـ/834م) المحدث الإلبيري[3].	- من أهل الحديث والفهم والحفظ والبحث عن الرجال، وكان الأغاب عليه السماع والتقييد والرواية، لم يكن معنيا بصنعة الفقه وحفظ المسائل.
- محمد بن عيسى (ت222هـ/836م) بن عبد الواحد ابن نجيح المعافري[4].	- روى عن وكيع بن الجراح 30 ألف حديث، وكان الغالب عليه الحديث ورواية الآثار وكان بصيرا بالرأي.
- أحمد بن عمرو بن منصور الإلبيري، (ت312هـ/924م)[5].	- كان عالما بالحديث حافظا له بصيرا بعلله.
- محمد بن حامد بن أخطل (ت280هـ/893م).	- كان بصيرا بالحديث بارعا في معرفته حتى كان يعرف بصاحب الأثر[6].

(1) الضبي: بغية الملتمس، ص209، السيوطي: طبقات المفسرين، ص40-41، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص82-83، الحميدي: جذوة المقتبس، ص177-178، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص49-50-85، انظر: رضا بوشامة: شيخ الإسلام بقي بن مخلد الأندلسي، ص42-48، Isabel Fierro: op.cit, p78-79.

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج13، ص459، الخشني: نفس المصدر، ص132 وما بعدها، ابن الفرضي: نفس المصدر: ص305، الحميدي: نفس المصدر، ص68-69.

(3) الضبي: بغية الملتمس، ص103-104، الحميدي: المصدر السابق، ص84 وما بعدها، الخشني: المصدر السابق، ص152 وما بعدها.

(4) الخشني: نفس المصدر، ص114-115، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص296-297.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص32-33.

(6) الخشني: المصدر السابق، ص78.

- زنباع بن الحارث (ت305هـ/917م)	- من أهل قرطبة، كان ورعا زاهدا عالما بالحديث بصيرا بعلله[1].
- قاسم بن ثابت بن حزم العوفي (ت302هـ/914م)[2].	- من أهل سرقسطة، وكان عالما في الحديث والفقه مؤلفًا فيه ومتقدما في معرفة الغريب وكان ورعا ناسكا.
- طاهر بن عبد العزيز القرطبي (ت304هـ/ أو 305هـ/916 أو 917م)[3]	- كان الأغلب عليه الرواية والحديث، ثقة، ضابطا لما كتب.
- محمد بن إبراهيم بن حيون الحجاري (ت305هـ/917م)[4].	- كان إماما في الحديث عالما به حافظًا لعلله بـصيرا بطرقه، له رحلة إلى المشرق مكث فيهما 15 سنة.
- أحمد بن خالد بن يزيد الجباب (ت322هـ/933م)[5] القرطبي.	- كان راوية للحديث جماعة للكتب، حافظًا لرأي مالك بن أنس بصيرا بالمسائل الفقهية ثم نزع إلى علم الحديث.
- حسن عبدا بن مذْحج (ت318هـ/ 930م)[6].	- اهتم برواية كتب الرجال في التعديل والتجريح.
- أصبغ بن مالك القرطبي (ت299هـ/ 911م)[7].	- كان الأغلب عليه الحديث ماله صلة بالزهد والرقائق لكونه عابدا زاهدا.
- قاسم بن أصبغ البياني (ت340هـ/952م)[8].	- رحل في طلب الحديث (سنة 274هـ/887م) وكان بصيرا بالحديث والرجال.
- عبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ/ 852م) القرطبي[9].	- فقيه مالكي لكنه كثير الحديث وروى عن علمائه بالأندلس مثل صعصعة بن سلاّم وألف في غريب الحديث وكتابه الكبير الواضحة في السنن والآثار في الحديث والمسائل على أبواب الفقه.

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص40-41.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص283-284.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص103-104، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص170-171.

(4) الضبي: بغية الملتمس، ص47، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص313-314.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص17-18-19، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص35، الضبي: المصدر السابـق، ص150-151.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص96.

(7) الخشني: المصدر السابق، ص39.

(8) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص286-287.

(9) الحميدي: جذوة المقتبس، ص282-283، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص221 وما بعدها، الضبي: المصدر السابق، ص329-330، الخشني: المصدر السابق، ص245 وما بعدها، كما اعتبرته أيضا Isabel Fierro محدثا وفقيها: The introduction of Hadith in Al-Andalus, p75-76.

- يمثل الجدول المقدم أعلاه صورة نموذجية لأعلام الحديث بالأندلس وقد استغنينا عن ذكر العديد منهم لكثرتهم وركزنا على البارزين منهم ويمكن أن نخرج منه بالاستنتاجات التالية:
- كثرة عدد المحدثين بالأندلس في فترة البحث إذ يفوقـون نظراءهـم المغاربـة فـي العصر الأغلبي حسب تقديرنا وهذا دليل على استقلالية مدرسـة الحديـث الأندلسيـة وتموقعها القوي في مجال العلوم الشرعية فيما بقيت المدرسة المغربية رهينـة النفـوذ الفقهي المالكي.
- يمكن توزيع المحدثين بالأندلس من حيث الترتيب على عدة فئات، الناقلون للحديث من المشرق وخاصة الشام (الرعيل الأول) ثم جاء دور البناة والمؤسسين للمدرسة الأندلسية (محمد بن وضاح - وبقي بن مخْلَد - محمد بن عبد السلام الخشني) ويليهم الحافظون لها وبعدهم المطورون وهم يتجاوزون فترة الدراسة أي بعد ق 3هـ/9م، والأهم في ذلك تفوقهم الحديثي الذي ارتقى بهم إلى مصاف المشارقة مثل بقي بن مخْلَد الذي نافس البخاري ومسلم والنسائي.
- برز صنف من المحدثين الأندلسيين تخصصوا في مجال الرواية مثل معاوية بن صالح الشامي وهو من الرواد الأوائل، الناقلون للحديث وابن عبد السلام الخشني الذي كان متخصصا في رواية الحديث ومحمد بن عيسى الأعشى الذي روى عن وكيع بن الجراح 30 ألف حديث وهو على ما يبدو إحصاء مبالغ فيه، ولكنه يؤشر على سعة مداركه في حفظ الأحاديث ويلاحظ على علماء الحديث بالأندلس حرصهم على الثقة والأمانة في الرواية.
- اهتمام علماء الحديث الأندلسيين بعلم الدراية في الحديث وكان أولهم صعصعة بن سلام الشامي ثم توالى عدد هائل منهم تخصصوا في شتى علومه، كالمحدث محمد بن وضاح البصير بطرقه المتمكن في علله[1] وسار على منهجه العديد من المحدثين بالأندلس مثل

(1) هو رأس علم الدراية ونوع من النقد الموضوعي العميق للأحاديث، يهتم بمعرفة الأسباب الخفية التي تقدح في صحتها: الحسن العلمي: أمهات كتب الحديث ومناهج التصنيف عند المحدثين، معهد الغرب الإسلامي للتكوين والبحث العلمي، القنيطرة، المغرب، 2006، ص37 وما بعدها.

أحمد بن عمرو بن منصور وزنباع بن الحارث ومحمد بن إبراهيم بن حيون وكلّهم برعوا في هذا المعيار العلمي في تقييم الحديث ويتقدمون زمنيا إلى مطلـع ق 4هـ/ 10م، لكنهم عاشوا معظم حياتهم في عصر الإمارة الأموية بالأندلس ووجـد منهـم الذي تخصص في نقد الرجال أي إتقان علم الجرح والتعديل مثل محمد بن عيسى الأعشى الذي اهتم بالبحث عن الرجال وحسن بن عبد ا بن مذحج الذي حصر جهده في رواية كتب الرجال في التعديل والتجريح ومثله قاسم بن أصبغ البياني المتخصص في هذا العلم، ويلاحظ على بعضهم الاهتمام بدراسة غريب الحديث على غرار قاسم بن ثابت.

- اختصاص بعض علماء الحديث بالأندلس في العناية بالآثار أي أقوال الصحابة والتابعين مثل المحدث محمد بن عيسى الأعشى ومحمد بن حامد بن أخطل، الذي كان يعرف بصاحب الأثر.
- نسجل كذلك على علماء الأندلس في الحديث جمعهم بين علمي الرواية والدراية في آنٍ واحد على غرار بقي بن مخلد.
- نلاحظ على الكثير من علماء الحديث نزوعهم إلى العبادة والزهد واهتمامهم بأذكار الرقائق على دأب المتصوفة.
- نستنتج كذلك كثرة عدد المحدثين المتخصصين في الحديث والذين لم يكونوا معنيين بصنعة الفقه وحفظ المسائل، ولكن بالمقابل نجد نخبة لا يستهان بها من علمائهم، يجمعون بين الفقه والحديث في آن واحد، وهذه قرينة تعطينا دلالة واضحة على انفتاح المدرستين الفقهية والحديثية على بعضهما دون أن ننفي بالطبع وجود التعصب لدى البعض لمدرسته، وممن كانوا يتصفون بالازدواجية في العلوم الشّرعية عبد الملك بن حبيب السلمي الفقيه والمحدث وغيره كثير.

II – المؤلفات الحديثية الأندلسية

عناوين الكتب الحديثية الأندلسية	أسماء مؤلفيها
- مسند النبي صلى ا عليه وسلّم أو المسند الكبير[1] ويقع في 200 جزء، أي موضوع وليس كتابا، تأثر فيه بالإمام أحمد صاحب المسند وابن أبي شيبة صاحب المصنف.	- بقي بن مخْلَد القُرطبي، رتبه على أسماء الصحابة – رضي ا عنهم - فروى فيه عن 1300 صاحب ونيف، ثم رتب حديث كل صحابي على أسماء الفقه وأبواب الأحكام، فهو مصنّف ومسند، وهي طريقة ومنهجية فريدة من نوعها لم يستعملها محدث قبله.
- كتاب السنن[2].	- قاسم بن أصبغ البياني القرطبي (ت276هـ/889م).
-كتاب السنن[3] صيغ الكتابان على أبواب كتاب السنن لأبي داود أثناء رحلتهما إلى بغداد (سنة 274هـ/887م).	- محمد بن عبد الملك بن أيمن القرطبي (ت330هـ/ 941م).
- كتاب "المجتبى" على أبواب كتاب "المنتقى" لأبي محمد عبد ا بن الجارود النيسابوري نزيل مكة (ت307هـ/ 919م)[4] وهو خير منه انتقاء وأنقى حديثا، وأعلى سندا.	- قاسم بن أصبغ البياني القرطبي، كبير حفاظ الحديث بالأندلس، له مؤلفات أخرى: مسند الحديث – غريب الحديث - ومسند حديث مالك.
- كتاب "المصنف"، الكبير، تفوق به على مصنّف أبي بكر بن أبي شيبة البغدادي (ت235هـ/849م) ومصنّف سعيد بن منصور البلخي (ت227هـ/ 841م) ومصنف عبد الرزاق بن همام.	- بقي بن مخلد القرطبي، خصصه لأقوال الصحابة والتابعين وفتاويهم[5].

(1) الحميدي: جذوة المقتبس، ص177، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص83، ابن بشكوال: كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، ص108، الحسن العلمي: أمهات كتب الحديث، ص37، ابن خير: الفهرسة، ص140، رضا بوشامة: شيخ الإسلام بقي بن مخْلَد، ص48.

(2) المقري: نفح الطيب، ج2، ص48-237، ابن خير: نفس المصدر، ص124.

(3) الحميدي: المصدر السابق، ص67-68، حيث وصفه قائلاً: "مصنف بن أيمن في السنن، رفيع، احتوى من صحيح الحديث وغريبه ما ليس في كثير من المصنفات"، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص333.

(4) الحميدي: نفس المصدر،ص331، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص88-89.

(5) الحميدي: نفس المصدر، ص177-178، رضا بوشامة: المرجع السابق، ص48.

- كتاب "غريب الحديث"[1] والمنسوب منه إلى ابن عبد السلام الخشني يزيد عن 20 جزء، منها 11 في غريب حديث رسول ا صلى ا عليه وسلّم و 6 أجزاء في غريب أقوال الصحابة و 5 أجزاء في غريب أقوال التابعين.	- عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (ت238هـ/852م) وتلاه في تصنيف "غريب الحديث" محمد بن عبد السلام الخشني القرطبي (ت286هـ/899م).
- كتاب تاريخ الرجال، جمع فيه أقوال العلماء في جرح وتعديل الرواة، سمعه الطلبة ونشروه بالأندلس، ويقع في 85 جزءا (موضوعا).	- أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي (ت350هـ/961م)[2] سماه ابن الفرضي "تاريخ المحدثين" وجعله ابن حزم الأندلسي مفخرة للأندلسيين وقال ماوضع في الرجال أحد مثله عدا ما بلغنا من تاريخ محمد بن موسى العقيلي البغدادي (ت323هـ/934م)
- تأليف في معرفة الرجال (الرواة) وعلل الحديث[3] كما اختصر مسند بقي بن مخلد.	- عبد ا بن حنين بن عبد ا بن عبد الملك الكلابي القرطبي (ت318هـ/930م).
- كتاب العباد ورسالة في السنة[4].	- محمد بن وضاح بن يزيد القرطبي الفقيه والمحدث.
- كتاب الواضحة في السنن والآثار (أحاديث وآثار مصنفة على أبواب الفقه) - كتاب الجامع - كتاب حديث النبي صلّى ا عليه وسلّم والصحابة والتابعين - كتاب الرغائب والرهائب - كتب المواعظ (7 أجزاء) - كتب الفضائل (7 أجزاء)، فضائل النبي صلى ا عليه وسلم[5].	- عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، وهي كتب تتضمن الأحاديث والآثار مصنفة على أبواب الفقه والعقيدة والسيرة والعبادة والزهد.
- كتاب "الدلائل" في شرح الحديث[6] وتحديدا في شرح ما أغفله أبو عبيد وابن قتيبة ومن غريب الحديث.	- قاسم بن ثابت بن يحي العوفي (ت 302هـ/914م) من أهل سرقسطة.

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص221، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقـات المالكيـة، ص75، والجدير بالذكر أن ابن عبد السلام الخشني هو الذي أدخل إلى الأندلس كتب أبي عبيد ا القاسم بن سلاّم الجمحي في غريب الحديث، كتبها ببغداد أثناء مقامه بها، محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص132.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص46، المقري: نفح الطيب، ج3، ص170، ابن خير: الفهرسة، ص227.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص226، ابن مخلوف: المصدر السابق، ص87.

(4) ابن مخلوف: نفس المصدر، ص76.

(5) القاضي عياض: المدارك، ج3، ص35-36، ابن مخلوف: المصدر السابق، ص75،

- Isabel Fierro: The introduction of Hadith in Al-Andalus, p75-76-77.

(6) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص283، ابن مخلوف: المصدر السابق، ص86.

- أحمد بن خالد بن يزيد الجباب (ت322هـ/ 933م) تتلمذ على كبار المحدثين في عصر الإمارة الأموية بالأندلس كمحمد بن وضاح ومحمد بن عبد السلام الخشني... الخ .	- كتاب في "مسند حديث الموطأ" أبان فيه اختلاف الروايات وما أتى في أصول العلم من الأحاديث المختلفة[1].
- ثابت بن يزيد بن يحي القرطبي (ت318هـ/ 930م) وكان مائلا إلى الحديث.	-كتاب في فضل الجهاد[2]، حسنه ابن الفرضي.
- زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون، الفقيه والسني، فهو أول من أدخل الأندلس علم السنن (ت293 أو 299هـ/905 أو 911م)	- كتاب الجامع، وهو نوع من كتب الحديث تجمع بين الأصول والسنّة[3].
- الأعناقي، توفي بتوزر التونسية سنة 262هـ/ 845م.	- رقائق الفضيل بن عياض - كتاب زهد سفيان الثوري - كتاب فضائل الأوزاعي – كتاب فضائل طاووس اليماني[4].

- نستخلص من الجدول الخاص بمدرسة الحديث بالأندلس، مدى غزارة المنتوج العلمي لمحدثيها في الكتب الحديثية بشتى أنواعها، وهو ما يعكس ازدهار هذه المدرسة ومنافستها الشديدة للمدرسة الفقهية، كمحصلة لاتصالاتها مع مدارس الشرق والرواية على أعلامها في السنن والآثار وجاب مختاف مؤلفاتهم في علم الحديث.
- وهذه المكانة التي بلغتها مدرسة الحديث الأندلسية من التطور تعد أيضا ثمرة لانفتاحها واحتكاكها بمدرسة المغرب الأدنى، دون أن نتجاهل دورها الاجتهادي من طـرف علمائها من حيث الإلمام بعلوم الحديث وكتابة المؤلفات التي ضاهت نظيرتها المشرقية إن لم تتفوق عليها، ونعتقد بأنها فاقت وتمادت من حيث العدد الرصيد المغربي من الإنتاج الحديثي.
- ألّف الأندلسيون كتبهم في مختاف أنواع التصانيف على غرار ما كان معمولاً به في المشرق، مما يؤكد مواكبة المحدثين لمسار التطور الذي عرفه علم الحديث، فقد كتبوا

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص17-18-19 وهو كتاب في الحديث على أبواب الفقه وقال معلقا على هـذه المعادلة: "شبه بعض الناس أصحاب الفقه والحديث بأصحاب العقاقير والأدوية مع أهل الطب الذين يفضلون فيها ويعرفون ما يصلح لكل عقار"، ص19، ابن مخلوف: المصدر السابق، ص87.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص89.

(3) عياض: المدارك، ج2، ص350-353.

(4) عياض: نفس المصدر، ج3، ص129.

في المسانيد والمصنفات والسنن والرسائل والجوامع وكذا دواوين الفقه، التي حفلت بالأحاديث والآثار، كما خاضوا في تأليف الكتب الخاصة بعلم الجرح والتعديل، التي تهتم بتقييم الرجال، أو رواة الحديث، بل أوغلوا في الولوج إلى التخصصات الدقيقة كمدونات غريب الحديث، التي تُعنى بالنظر في المتون للكشف عن غوامض الألفـاظ وتمحيص أسانيدها الفردية، والمصطلح عليها باسم رواية "الآحاد".

- ولم يعدم المحدثون الأندلسيون الوسيلة لتحقيق المكنة في علوم الحديث الأخرى فنجدهم ألفوا في علل الحديث، كما فعل عبد ا بن حنين القرطبي.
- واهتموا كذلك بوضع الشروحات الحديثية مما أغفله، المحدثون المشارقة، مثل كتاب "الدلائل" في شرح الحديث، الذي ألفه قاسم بن ثابت بن يحي العوفي السرقسطي استدرك به ثغرات أبو عبيد وابن قتيبة في مشروحاتهم المتعلقة بغريب الحديث.
- وعكف المحدثون الأندلسيون على القيام بالدراسات النقدية للمدونات الفقهية من حيث الأسانيد، أي سبر أغوار الرواة لمعرفة الخلل الواقع في التواتر والتزامـن ومعرفـة شخصية الراوي، وفي هذا الشأن وضع أحمد بن خالد كتاب مسند حديث الموطأ، أوضح فيه اختلاف الراويات في محاولة توفيقية لمعادلة السنة الفقهية والحديثية.

ولم يترك علماء الحديث الأندلسيون كل شاردة وواردة وكل شاذة وفاذة في السنة إلاّ وساروا على مضمارها، وبما أن صفة المحدث كثيرا ما التزمت بالعبادة والزهد، فلم يغفل المحدثون الذين مالوا إلى التصوف عن تدوين الرقائق والأذكار، التي حشدوا فيها عددا جما من الأحاديث والآثار، ومحاكاة حياة الصالحين والمرابطين والعباد والزهاد والتلميح إلى المحاذير الواقية من الذنوب والمعاصي فقد أسالوا المداد وأراقوا الحبر للكتابة في الرغائب والرهائب والمواعظ كما فعل عبد الملك بن حبيب، وللاقتداء بالعلماء الثقاة خلّدوا مآثرهم للترغيب في سيرتهم والتأسي بفضائلهم، وفي هذا الإطار، كتب الأعناقي في رقائق الفضيل بن عياض وزهد سفيان الثوري، وقبل ذلك سبقوا إلى التأليف في فضائل النبي صلى ا عليه وسلم والصحابة والتابعين، وهكذا لم يكتفوا في التفاعل مع منظومة الأحاديث بمجرد الرواية والحفظ، بل غاصوا في معاني القدوة والأخلاق الإسلامية الفاضلة، ليجسدوها في تصرفاتهم وسلوكاتهم ومواقفهم، فكانوا متعففين خيارا وأطهارا من دواعي السقوط في وحل الذنوب والمعاصي، بل ارتقوا إلى معارج الطاعات فنالوا مضارب الخيرات والبركات.

ولم يشغلوا أنفسهم بعرض الدنيا الزائل ولم يغتروا بزخرفها ولا انغمسوا في ملذاتها بل جاهدوا ورابطوا في سبيل ا وفي سبيل حماية الوطن من خطر العدو فكتبوا فـي فضل الجهاد على الثغور وتذاكروا في العلم والعبادة بالربط، فحق بذلك أن نضع معظم المحدثين بالمغرب والأندلس والمشرق أيضا في زمرة العباد والصالحين والمجاهدين.

- لم يكن المحدثون الأندلسيون في مؤلفاتهم مقلدين بالضرورة للمشارقة، رغم عدم نكران سابقتهم إلى التأليف، والإشادة بجهودهم في ذلك، فلم يكونوا نموذجا سيئا لعلاقـة الشيخ بتلامذته، بل كانوا مثالا للاعتراف بالفضل والجميل في تزودهم العلمي من معينهم المعرفي الذي لا ينضب، ولكنهم من جهة أخرى لم ينساقوا وراء التقليد الأعمى والتبعية الثقافية المطلقة، المثبطة للعزائم والملغية للاجتهاد، وعلى هذا الأساس لم يجدوا بدا من استلهام النماذج المشرقية في المؤلفات الحديثية، غير أنهم أشفعوها بالزيادات والابتكارات، فمسند بقي بن مخلد، قد تأثر فيه بأستاذه أحمد بن حنبل ومصنفه قد استوحاه من شيخه أبي بكر بن أبي شيبة إلا أن الطالب الأندلسي لقحهما باجتهاداته الخاصة فأخذ بمحاسن المنهجين، ليستخرج هجينا حيا وموفقا، أربى فيه على طريقة أستاذيه.

وكذلك فعل قاسم بن أصبغ ومحمد بن عبد الملك، لما رحلا إلى العراق، ولم يكتب لهما الالتقاء بالمحدث المشهور أبي داود، حيث وجداه قد مات حديثا، فلما عادا أدراجهما إلى بلاد الأندلس ووضعا كتابين بصيغة وبرسم "منهج السنن" إلا أنهما قد أضافا لمساتهما في هذين العملين، ونفس الأسلوب ينسحب على كتاب "المجتبى" الذي وضعه قاسم بن أصبغ البياني على منوال كتاب "المنتقى" لابن الجارود النيسابوري - نزيل مكة - لكنه بفعل إضافاته البارزة قد استحاله إلى سِفرٍ أوعب حديثا وأعلى سندا وأحسن تنقيحا.

وبهذا نصل إلى أن لمسة الاجتهاد لدى محدثي الأندلس، بادية وواضحة لا يشوبها غموض أو يرقى إليها شك، فمصنف بقي بن مخلد الذي خصصه لأقوال الصحابة والتابعين وفتاويهم، قد حقق به التفوق على مصنف بن أبي شيبة البغدادي ومصنف سعيد بن منصور البلخي ومصنف عبد الرزاق بن همام.

وإن كتاب غريب الحديث لابن عبد السلام الخشني، قد أربى على 20 جزءا في موضوعاته التي رتبها أحسن ترتيب حيث تدرج من غريب حديث رسول ا صلى ا عليه وسلم، لينتقل إلى دراسة غريب أقوال الصحابة، منتهيا بتناول غرائب أقوال التابعين،

أي التقيد بمنهجية علمية محكمة في تصنيف المعلومات المدونة عن السنة (الأحاديث) والآثار وهذا كتاب "تاريخ الرجال" في علم الجرح والتعديل أي تقييم الرواة، لما استعان فيه بمن سبقه من العلماء قد هذّبه بالاجتهاد، المحدث القرطبي أحمد بن سعيد بن حزم، حتى عده ابن حزم من مفاخر الأندلسيين مقِرا بهذا الجهد، قائلا: "ما وضع في الرجال مثله" إلا محمد بن موسى العقيلي البغدادي! فلم يكن انشغالهم أحيانا.بوضع المختصرات لكتبهم الأندلسية والشروحات للموطآت وأسانيدها لبيان مواطن الخلاف فيها والإتيان بالجديد، يصرفهم عن مجاراة الاجتهاد ومسايرة التطور الحاصل في الدراسات الحديثية.

9 – رحلة أهل الأندلس إلى المغرب الأدنى لرواية الحديث النبوي الشريف

إن إرساء قواعد المدرستين المغربية والأندلسية في علم الحديث بالهجرة العلمية إلى المشرق وجلب الكتب الحديثية بعد الدراسة على أعلامه المحدثين، قد مكّن لتأسيسهما بفضل تكوين أساتذة الحديث المغاربة والأندلسيين ووضعهم للمؤلفات الحديثية في مختلف أصنافها، وقد تلازم أيضا مع تبادل الرحلات الدينية بينهما بهدف تدارس علوم الحديث على شيوخه والاستفادة من مؤلفاتهم والإشكالية المطروحة، تكمن في معرفة أي المدرستين كانت أكثر اعتمادا على الأخرى؟ وما هي العوامل التي تقف وراء ذلك؟.

أ – وفود علماء الأندلس لدراسة الحديث على أعلامه بالمغرب الأغلبي

إن الظاهرة الملفتة للنظر في هذا المبحث، هي كثرة عدد الرحالة الأندلسيين إلى المغرب الأدنى والدراسة على علماء الحديث الأغالبة، سواء أثناء ذهابهم إلى المشـرق وهي الحالة الأكثر سيادة، أو في طريق عودتهم إلى الأندلس، وهذا رغم تفوق المدرسة الأندلسية على نظيرتها المغربية من حيث العنصر البشري، المتمثل في كثرة المحدثين وجودة تحصيلهم الدراسي ومستواهم العلمي الراقي من حيث التدريس والتأليف والتمكن من التخصص فما هي إذن الأسباب الكامنة وراء هذا التدفق الأندلسي على بلاد المغرب، هل حتمية السفر والمرور عبره باتجاه المشرق، هو المحدد الرئيسي للرحلة العلمية الأندلسية ذات الغرض الحديثي؟ أم الحاجة إلى الاستفادة من الكفاءة العلمية للمحدثيـن المغاربـة؟ أم هما معا، في الحقيقة، من الصعب الإجابة بصورة واضحة على هذه الإشكالية، مع ميلنا إلى الفرضية الأخيرة.

ومن خلال استقرائي للمصادر المغربية والأندلسية التي أرخت للرحلات العلمية بين الطرفين، وأعنى بها كتب الطبقات والتراجم بشكل خاص، تبين لي أن المحـدث الأندلسي، محمد بن وضاح كان أكثرهم تتلمذًا على أساتذة الحديث الأغالبة، فقد أشار محمد بن حارث الخشني إلى أنه طلب علم الحديث على 14 أستاذًا مغربيا هم: سحنون بن سعيد وأحمد بن بسام السفري وأحمد بن عبد الرحيم المذحجي وعبد ا بن أبي حسان وعبد الرحمن بن بكار ويحي بن سليمان الجعفي وعون بن يوسف الخزاعي ويحي بن جابر المعروف بالسوسي وأبو جعفر موسى بن معاوية القرشي وحفص بن يسار ويحي بن زكرياء بن محمد بن الحكم وأبو نجدة يزيد بن مجالد، قال عنه: له حديثان عن رجل (لم يذكر اسم هذا الراوي) عن أنس بن مالك ويليهم سعيد بن عبدوس وبهلول بن صالح "وكلهم من أهل القيروان"[1] ولعل هذا الاتصال العلمي حصل أثناء رحلته الثانية بعد سنة 230هـ /844م، وقد سبقت الإشارة إلى أهلية الكثير من هؤلاء الشيوخ في علم الحديث كابن أبي حسان وعون بن يوسف الخزاعي وموسى بن معاوية الصمادحي، ومنهم الذي جمع بين العلمين الفقه المالكي والحديث كالعلامة سحنون بن سعيد[2]، أما الذين لم نذكرهم فيما مضى من الدراسة، فننوه بشخصية يحي بن زكرياء بن محمد الحكم التجيبي. الذي كان صالحا وثقة ومن جملة أصحاب الإمام مالك، أي من تلاميذه[3]، ولا نعدم الإشارة أيضا إلى أبي نجدة بن يزيد بن مجالد، وهو أخو عمران بن مجالد، الذي كان أميرا بإفريقية، قال عنه أبو العرب، تميز بالثقة، ويكفي أنه روى عن مشاهير المحدثين بالمشرق مثل كثير بن سلَيم المدائني البصري، روى عن أنس بن مالك والضحاك بن مزاحم والحسن البصري، كما أخذ أبو نجدة الحديث عن قرة بن خالد السدوسي ويقال له أبو محمد المصري، الذي

---

(1) أخبار الفقهاء والمحدثين، ص126، ذكر له ابن الفرضي 3 شيوخ هم عون بن يوسف الخزاعي وسعيد بن عبدوس وسحنون: تاريخ علماء الأندلس، ص306، وذكر الضبي موسى بن معاوية الصمادحي وسحنون بن سعيد: بغيـة الملتمس، ص116.

(2) وسعيد بن عبدوس الذي غاب عليه الفقه، وتجدر الإشارة إلى أن المحدث المغربي الصمادحي، قد كان أهل الأندلس في أول أمره يسمعون منه، فيأتونه أكثر مما كانوا يأتون سحنون، فأحبه كثير من الناس، لثقته وصلاحه ونظرا لعلمه أيضا بالحديث، لذا كان أكثر إقبالا على دروسه من طرف طلبة الأندلس، عياض: المدارك، ج3، ص8.

(3) المالكي: الرياض، ج1، ص240، الدباغ: المعالم، ج1، ص321، وذكر عياض بأنه سمع أيضا عن والده زكرياء بن محمد بن الحكم اللخمي، وهو من أهل العلم وكان ثقة مأمونًا وصالحا: المدارك، ج2، ص491.

روى عن محمد بن سيرين[1]، أما البهلول بن عمر بن صالح (ت234هـ/848م) فهو من الرواة عن الإمام مالك وعن المحدثين المصريين كابن لهيعة والكوفيين كغياث بن إبراهيم والد حفص بن غياث (ت194هـ/809م)[2]، وهناك من أولئك الشيوخ المغاربة الذين لم نقف لهم على ترجمته ولعله وقع خلط لابن حارث الخشني في أخباره، كما هو الحال بالنسبة لشخصيـة عبد الرحمن بن بكار.

والمفيد أن محمد بن وضاح الأندلس، قد درس على محدثين متخصصين وفقهاء وأصحاب الثقة في الرواية، فموسى بن معاوية كان عالما بالحديث وعبد ا بن أبي حسان اليحصبي، كان ثقة في حديثه، وبعضهم عرف بالصلاح والأمانة، ولكن لا ننفي وجود الضعفاء منهم كالبهلول بن عمر الذي لم يكن محل تزكية المغاربة لكونه روى عن غياث بن إبراهيم المعروف بضعفه في الرواية، كما اتهم الشيخ المغربي بانتحاله لبدعة خلق القرآن التي صدع بها المعتزلة.

وأما عميد مدرسة الحديث الأندلسية، بقي بن مخْلد، فإنه درس على ثلاثة علماء من أهل القيروان، يجمعون بين الفقه والحديث، يتصدرهم سحنون بن سعيد وعون بن يوسف الخزاعي، ويليهما أبو إسحاق إبراهيم بن فياض ويقال ابن أبي الفيض[3]، وإذا علمنا بأن سحنون كان ميالا إلى الفقه أكثر، فإن عون بن يوسف الخزاعي كان متميزا عنه، بتعاطي الحديث، ومساهمته في نقل كتب عبد ا بن وهب المصري ذات النزعة الحديثية، العقدية والصوفية، مثل كتاب الأهوال، ولعلها كانت جاذبة أيضا لاهتمامات الطلبة الأندلسيين، كما كان مشهورا بتكوين كبار المحدثين المغاربة من أمثال بكر بن حماد - كما سنرى أثره في هذا العلم - لهذه الأسباب وغيرها، كان ابن وضاح يفضله على سحنون، كما كان المحدث الأندلسي المتأخر أحمد بن خالد يعجب به (أي بعلمه وتقواه)، ويكفي أن أبا العرب قد وصفه بأنه رجلٌ صالح وثقة مأمون في روايته للحديث[4].

---

(1) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص160.

(2) نفس المصدر، ص175، ولم يذكر الحميدي رواة محمد بن وضاح المغاربة إلا سحنون بن سعيد وهذا لا يستقيم: جذوة المقتبس، ص94، كما روى ابن وضاح عن محمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي، الفقيه والمحدث المشهور والثقة، وهو من تلامذة الإمام ومالك وله كتاب جامع الجامع ألفه اعتمادا على الموطأ، عياض: المدارك، ج2، ص490-491.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص55، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص82.

(4) عياض: المصدر السابق، ج2، ص627-628، لم أقف على ترجمة إبراهيم بن فياض في المصادر، وقد يكون قريبا منه في الاسم شخصية أبي إسحاق إبراهيم بن أبي حفص، الذي تتلمذ على يحي بن عمر وكان جيد العقل ويميل إلى النظر، عياض: نفس المصدر، ج3، ص339.

ولكن هذا المدح لشخصية عون بن يوسف، كمحدث وأستاذ ورجل صالح، لا يحملنا على الانتقاص من قيمة ودور شخصية سحنون بن سعيد لكونه فقيها مالكيا، لم يتخصص في الحديث، لأن المطلع على مدونته الفقهية الكبرى يدرك مدى احتوائها على السنن والآثار، كما عرف أيضا بكثرة طلبته الأندلسيين الذين لم يكونوا من طبقة الفقهاء فحسب، بل وجد منهم المحدثون أيضا كمحمد بن وضاح وبقي بن مخلد[1]، ولا نتصور الفقيه في العلوم الشرعية لا يلم بعلم الحديث من حيث الرواية كأدنى مرتبة كما أن فتاوى سحنون في مدونته، قد اعتمدت على الكتاب والسنة، والأقرب إلى المنطق عدم تضلعه ربما في علم الدراية.

اللاّفت للنظر كثرة تتلمذ طلبة الأندلس على بعض الشخصيات المغربية ولاسيما من مدينة القيروان، حاضرة الأغالبة في العلم، وعلى رأسها شخصية يحي بن عمر الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن، ورغم كونه فقيها بالدرجة الأولى، إلاّ أنه ألف في السنـن والآثار وكان محدثا حافظا، ولعل هذه الازدواجية العلمية قد جعلته مكينا في العلوم الشرعية مما استقطب أنظار الأندلسيين إليه، وقد تكون أصوله الأندلسية، دافعا فضوليا في الرحلة إليه والتتلمذ عنه.

وسنقتصر على ذكر طلبته من المحدثين بدلا من الفقهاء، ومن أمثلتهم أحمد بـن يوسف بن عباس السرقسطي (ت298هـ/910م)، فبعد أن درس على المحدث المكي علي بن عبد العزيز، عرج على يحي بن عمر بإفريقية لما قفل راجعا من المشرق، وكان أستاذه يجله ويعرف حقه، لذا كلاهما تبادل الدراسة عن الآخر وهي ظاهرة سنعرض لها لاحقا[2] ومنهم كذلك يوسف بن مؤذن بن عيشون المعافري (ت309هـ/921م)، من أهل وشقة، فبعد أن درس الحديث على علماء الأندلس كابن وضاح وعلماء المشرق، سمع بالقيروان من يحي بن عمر، وكان من المنفقين في سبيل ا ، فقد ثبت عنه أنه فك مائة أسيـر[3]،

(1) انظر طلبة سحنون الأندلسي الفصل الثاني من الباب الأول في جداول موزعة حسب حواضر الأندلس، أما طلبته في الحديث من أهل الأندلس نضيف محمد بن عامر القيسي، سمع من محدثي المشرق ومن سحنون ومات بسوسة (سنة 257هـ/870م)، عياض: المدارك، ج3، ص128.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص22.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص450، الخشني: نفس المصدر، ص382.

أي اقتداهم بماله الخاص، وهذا المحدث الأندلسي والفقيه على المذهب المالكي أيضا، قد حظي بشرف التتلمذ عن محمد بن يحي بن سلام القيرواني كذلك[1].

ولاحظت أيضا من خلال استقرائي للنصوص من المصادر مدى تركيز طلبـة الأندلس على الأخذ من بكر بن حماد التاهرتي الأصل والقيرواني الموطن، اللغـوي والشاعر المشهور، وحسب نظري فقد خصه الأندلسيون بالمكانة العلمية واتخذوه مقصدا للدراسة، لأنه ببساطة كان عالما بالحديث وتمييز الرجال، أي متخصصا في علم الجرح والتعديل، وامتاز أيضا بالثقة والأمانة في رواية الأحاديث على حد وصف الدباغ له[2]. كيف لا وقد شد الرحال إلى مدينة البصرة (سنة 217هـ/832م)، فلقي بها مسـدد بن مسرهد (ت228هـ/842م) الذي كان محدثا وعمرو بن مرزوق (ت224هـ/838م) الحافظ البصري[3]، وهو ما يفسر إقبال علماء الأندلس على دروسه في القيروان بأعداد هائلة، من أمثال موسى بن أحمد بن اللب الثقفي (ت270هـ/883م) من أهل إلبيرة[4]. ومحمد بن فطيس المحدث والراوي الثقة، وهو من نفس المدينة، الذي سمع عن كثير من المحدثين المغاربة كان منهم بكر بن حماد التاهرتي[5].

ومن أشهر تلاميذه الأندلسيين قاسم بن أصبغ البياني، الأندلسي البصير بالحديث ونقد الرجال (ت340هـ/951م)[6] وهذا محمد بن عبد الملك بن أيمن (ت330هـ/941م) الفقيه الحافظ والمشاور، بعد أن تتلمذ بالأندلس عن محمد بن وضاح، عقد رحلة إلى المشرق فأخذ الحديث بمكة والكوفة وبغداد، ثم نزل بالقيروان فدرس عن محدثها بكر بن حماد[7].

وفيما يلي نتحدث عن شخصية محمد بن فطيس بن واصل الغافقي (ت219هـ/ 834م) الإلبيري، الذي هو من أهل الحديث والحفظ والبحث عن الرجال، أي المتخصص في علم الجرح والتعديل الذي يهتم بتقييم رواة الحديث النبوي الشريف، فهو لم يبلغ هذه المرتبة العلمية صدفة، بل تمثل ثمرة دراساته عن أعلام الحديث الأندلسيين (محمد بن وضاح،

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص382.

(2) معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، ص281-282.

(3) الدباغ: المعالم، ج2، ص281.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص407.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص153.

(6) الخشني: نفس المصدر، ص287، الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص281.

(7) الخشني: نفس المصدر، ص157-158.

بقي بن مخلد نموذجا)، ثم رحل إلى المشرق سنة (257هـ/870م)، (مصر والحجاز والعراق)، وأخيرا نزل بإفريقية لاستكمال أهداف رحلته العلمية في الحديث، حيث كثر عدد شيوخه بها على غرار محمد بن وضاح، أستاذه الأندلسي، وهذا حتى يستوفي الغرض فذكـر الخشني منهم أربعة: أبو زيد شجرة بن عيسى القاضي بتونس وأبو إسحاق إبراهيم بن عتاب الخولاني بالقيروان، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد القسطلاني بقسطيلية وبكر بن حماد التاهرتي الآنف الذكر[1] وأضاف ابن الفرضي أبا زكرياء يحي بن عون بن يوسف، وجماعة سواهم من أئمة الحديث وأعلام الرواية[2] وهي حقيقة لا مراء فيها فقد نوهنا بكفاءتهم العلمية وثقتهم في رواية الأحاديث فأبو زيد شجرة بن عيسى قد تولـى منصب القضاء بتونس أيام سحنون ووصفه أبو العرب بالثقة والأمان وأبوه عيسى ممن روى عن مالك والليث بن سعد وابن لهيعة وأصله أندلسي وله كتاب في مسائله لسحنون (ت232هـ/846م)[3]، أما إبراهيم بن عتّاب الخولاني (ت261هـ/874م) فهو من أصحاب سحنون وسمع أيضا من عبد العزيز المدني وهو ثقة مأمون على حد وصف أبي العرب وكان شديدا على أهل البدع وخاصة المرجئة في مسألة الإيمان[4]، وأبو زكرياء يحي بن عون بن يوسف (ت298هـ/910م)، قد كان رجلاً صالحا من أهل العلم والفقه، له سماع من أبيه (عون بن يوسف الخزاعي، سبق ذكره) وسحنون، وله كتاب في الرد على أهل البدع[5]. على حين لم نقف على ترجمة لشخصية عبد الرحمن بن محمد القسطلاني[6]. ويبدو على هذه الزمرة من الشيوخ المغاربة في الحديث الجمع بين الصلاح والدفاع عن السنة وشدة الحساسية من البدع والضلالات وكذا الإلمام بعلم الدراية[7]، لأن الصنف الأول عادة ما يتخصص في الرواية.

وأقبل الأندلسيون كذلك على الاستفادة من علم محمد بن سحنون، العلامة المغربي الكبير، في الفقه والحديث، فهو اتسم بالثقة ووضع عدة كتب في علم الحديث، كما ألم

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص153.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص325.

(3) عياض: المدارك، ج3، ص12-13، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص208 ذكر وفاته، سنة (262هـ/875م).

(4) عياض: نفس المصدر، ج3، ص270-271، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص151-152.

(5) عياض :نفس المصدر، ج3، ص275، الدباغ: المعالم، ج2، ص246-247.

(6) قسطيلية: أو قصطيلية، مدينة تقع في جنوب شرق تونس، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج4، ص348.

(7) وهنا نشير إلى شخصية بكر بن حماد الخبير بعلم الحديث ونقد رجاله، وكان من شيوخه أيضا.

أيضا بالآثار وهي أقوال الصحابة والتابعين، وكان حسن الحجة والذّب (أي الدفاع) عن السنة، ويكفيه علما أنه وضع مائتي (200) كتاب في فنون العلم، وعلى رأسها كتابه المسند في الحديث وكتابه الكبير المشهور بالجامع ورسالة في السنة، وكتاب الحجة على القدرية وكتاب الحجة على النصارى وكتاب الإيمان والرد على أهل الشك، وكتاب الرد على أهل البدع، وكتاب الورع، وكلها مؤلفات تتضمن الاستشهاد من الكتاب والسنة في أمور العقيدة والأخلاق وهي كتب مفقودة، وكتاب الجوابات أو الأجوبة، محقق ومطبوع في الفقه المالكي، لكنه مشفوع بالأدلة النصية من السنة والآثار وكتاب طبقات العلماء يساعد على معرفة تراجم المحدثين (7 أجزاء) وكتاب غريب الحديث[1] وهو تخصص متميز في علم الحديث سبقت الإشارة إليه في المباحث الأولى من هذا الفصل.

لأجل هذه المؤهلات العلمية، وكثرة التأليف في علم الحديث وفي الذود عن حياض السنة النبوية الشريفة، فضل الأندلسيون من طلبة وعلماء، الالتقاء به والنيل من علمه واجتهاده والاقتداء به في الدفاع عن المذهب السني في القيروان من عدوى التيـارات المناهضة لهذا المنهج، نذكر عينة منهم على سبيل المثال وليس الحصر، عبد ا بن محمد بن بدرون (ت301هـ/913م)، من أهل الجزيرة، وكان من أهل الزهد والورع والفضل، التقى بمحمد بن سحنون ودرس عنه في أعقاب رحلته إلى القيروان (سنة 205هـ/820م)[2] عابرا إلى المشرق، ويليه أيضا أحمد بن عمرو بن منصور الإلبيري (312هـ/924م)، الذي كان عالما بالحديث وحافظًا له، بصيرا بعلله، ثبتا فيما روى وأغنى الناس بالسنن والآثار، وكان أعلم بالحديث والرجال (نقد الرواة) من محمد بن فطيس - السالف الذكر - فقد لقي محمد بن سحنون بمصر حسب ما يستفاد من سياق ترجمته لدى محمد بن حارث الخشني[3] ويحتمل أن يكون الالتقاء بالقيروان.

كما أكثر الأندلسيون الرواية عن المحدث المغربي المدافع عـن أهـل السنـة بتآليفه أحمد بن يزيد بن المعلم، نذكر منهم عالم الحديث الأندلسي قاسم بـن أصبـغ البياني، حيال رحلته إلى المشرق (سنة 274هـ/887م)[4]، كما درسه عنه الفقيه الحافظ،

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص104-105-106.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص222.

(3) نفس المصدر، ص15، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص32-33.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص286-287.

محمد بن عبد الملك بن أيمن (ت330هـ/941م)[1] وهذا ليس غريبا عن شخصية ابن المعلم العابد الزاهد، العالم بالحديث وعلله والراوي الثقة[2].

ونضيف إلى هؤلاء الرواة الأندلسيين عن أهل المغرب، طبقة من المتأخرين زمنيا عن فترة البحث، لكنهم لامسوا العهدين الأغلبي والأموي بالأندلس (الإمارة)، ينتسبون إلى مدرسة الحديث بالأندلس، لم ينقطعوا بالرواية عن أعلام مدرسة الحديث بالمغرب الأدنى، بل حققوا وجسدوا التواصل العلمي معها، نذكر منهم محمد بن إبراهيم بن حيون (ت305هـ/917م)، لما رحل إلى القيروان سمع على جماعة من المحدثين مثل تميم بن محمد التميمي، وهو أحد أبناء أبي العرب التميمي المحدث والمؤرخ، من أهل العلم والزهد وقد أدرك صغار أصحاب سحنون.

وأما ابن حيون فكان إماما في الحديث عالما به حافظًا لعلله بصيرا بطرقه ورجاله وكان أيضا غاية في الحفظ للأثر وكان مصاحبا لأحمد بن خالد - المحدث الأندلسي - في السماع والمجالس أثناء رحلتهما إلى المشرق[3]، وهذا يوسف بن مؤذن بن عيشون المعافري (ت309هـ/921م)، من أهل وشقة، قد سمع بالقيروان من محمد بن يحي بن سلام[4]، كما روى منتيل بن عفيف المرادي (ت317هـ/929م)، الوشقي، عن يحي بن زكرياء بن يحي[5]، كما سمع الحديث أيضا عن يحي بن عمرو أحمد بن أبي سليمان[6]، وهذا محمد بن قاسم بن محمد (ت329هـ/940م)، الذي كان يغلب عليه الحديث، بعد أن تتلمذ

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص158.

(2) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص172، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص200-201، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص473-474.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص314، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص148-149، انظر عن تميم بن محمد التميمي، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 160.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص450، الخشني: نفس المصدر، ص382، محمد بن يحي بن سلام (ت262هـ/875م)، كانت له عناية بالحديث ونقله وضبطه ومعرفة رجاله، حافظا للسنن، الدباغ: المعالم، ج2، ص145 وما بعدها.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص412، قد يكون أبو يحي زكرياء بن يحي الوقار المحدث المدني ثم القيرواني، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص182، يحي بن زكرياء التجيبي، الصالح الثقة، المالكي: الرياض، ج1، ص240.

(6) الخشني: المصدر السابق، ص201، أحمد بن أبي سليمان (ت291هـ/903م): تلميذ الإمام سحنون، كان صالحا وثقة، فقيها وراوية للشعر، واحد من كبار علماء المالكية، عياض: المدارك، ج3، ص242 وما بعدها، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص139 وما بعدها.

عن خيرة علماء الحديث بالأندلس، ابن وضاح وابن عبد السلام الخشني، وبقي بن مخلد، نجده يعقد رحلة علمية (سنة 294هـ/906م)، طلبا لعلم الحديث بالمشرق والمغرب، كان من أساتذته بالقيروان مالك بن عيسى القاضي ومحمد بن محمد بن خيرون، بل إنه انتقل إلى مدينة فاس وسمع فيها من أبي محمد عبد ا بن محمد المفتي[1].

ونخلص إلى أن علماء المغرب الأغلبي المتأخرين كانوا جديرين بالأستاذية، فمنهم الفقيه، ومعظمهم كان مِلما بعلم الحديث رواية ودراية، وأضافوا إلى منزلتهم العلمية العالية، الصلاح والثقة والأمانة في الرواية، بعيدا عن شبهات الوضع والضعف، مثلوا في نظر الأندلسيين قدوة يحتذى بها في رحاب العلم، فقصدوهم بالرحلة للاستفادة مما جادت به قرائحهم في علم الحديث.

ب – مساهمة المحدثين الأندلسيين في علم الحديث بالمغرب الأدنى

بعد تمحيصنا للروايات المختلفة من المصادر الأندلسية والمغربية تأكد لنا بما لا يدع مجالا للشك، بأن الرحلات الأندلسية في علم الحديث، لم تقتصر فقط على تلقي طلبتها على علماء المغرب في هذا المجال، بل كان في أوساط الرحالة الوافدين، علماء كبار، ساهموا في بث علم الحديث، ونقل الكتب الحديثية إلى بلاد المغرب، لتدارسها من طرف المغاربة، الذين لم يستنكفوا من اللجوء إلى محدثي الأندلس والدراسة عليهم في عقر ديارهم وحواضرهم العلمية بالوطن الأم كالقيروان وغيرها.

وعلى رأس المهاجرين الأندلسيين إلى بلاد المغرب الأغلبي، نسجل العالم الكبير يحي بن عمر بن يوسف، مولي بني أمية، من أهل جيان أصلا ومن أهل قرطبة نشأة ومولدا، طلب العلم على عبد الملك بن حبيب وتتلمذ بافريقية على سحنون وعون بن يوسف الخزاعي،

---

(1) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص174 وما بعدها، مالك بن عيسى القفصي: كانت له رحلة في طلب الحديث، وكان به بصيرا وفي علمه ناقدا، عاش إلى العصر الفاطمي وأضطهده عبيد ا الشيعي، وقيل عنه لو امتد به العمر لغلب على أهل القيروان علم الحديث، الخشني: نفس المصدر، ص174، أما محمد بن محمد بن خيرون، فإن المصادر التي ترجمت له لم تميز بين الأب والابن الذي يعنينا هنا، فقد وصفه المالكي بالثقة (الأمانة في رواية الحديث) والصلاح، وحدد ابن الفرضي طبيعة علاقته مع المحدث الأندلسي محمد بن قاسم، الذي صرح قائلاً: "كتبت عنه بالقيروان وقد دخل الأندلس (أي محمد) وكتبت عنه بقرطبة أيضا"، وبالتحديد فقد حدث عنه محمد بن قاسم بكتاب أبي جعفر محمد بن الحسين البغدادي في الرجال (أي علم الجرح والتعديل)، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص382، المالكي: الرياض، ج2، ص135.

فهو إذن ابن المدرسة الفقهية المالكية، ورغم أنه كان إماما في الفقه، وقد تحدثنا عنه في الفصل الثاني من الباب الأول في سياق دراستنا للمذهب المالكي بالمغرب والأندلس وذكرنا رحلته إلى بلاد المغرب وأشرنا إلى طلبته الأندلسيين بالقيروان في الفقه المالكي.

وفيما يلي نخصص له ترجمة تبرزه كمهتم بعلم الحديث، فهو قد انتقل من القيروان واستوطن مدينة سوسة أرض الرباط، وعرف عن المحدثين النزوع إلى المرابطة والعبادة ويحي بن عمر كان من أهل الصيام والقيام ومجاب الدعوة واشتهر بالورع والزهد، وهي جميعها مواصفات وخصائص علماء المدرسة السنية، ليس بالنسك فحسب بل بالبينة والعلم، فقد وصفته المصادر بأنه ثقة حافظ وضابط لما روى، كثير الكتب في الآثار شديد التصحيح لها، حيث ألف في أصول السنن وهذا دليل آخر على عنايته بالحديث رواية، كما دون كتبا يرد فيها على أهل البدع والضلالة، مثل كتاب الرد على الشكوكية، وكتاب الرد على المرجئة، وهي مؤلفات عادة ما تتخللها كثرة الاستشهادات بالأحاديث والآثار، كما كان يرغب في الجهاد على الثغور البحرية، فألف في ذلك كتاب فضل المنستير والرباط[1]، وهذه المعلومات كلها قرائن تبرهن على مساهمته في نشر علم الحديث بالقيروان، رغم كونه فقيها بالأصل، أما طلبته الأندلسيين فقد أشرنا إليهم فيما سبق من الدراسة.

ومن الشخصيات الأندلسية البارزة، التي تركت أثارا علمية راسخة في بلاد المغرب الأغلبي، نذكر يوسف بن يحي بن يوسف بن محمد أبو عمر المغامي (ت288هـ/900م)، نسبه من ولد أبي هريرة – الصحابي الجليل – وأصله من طليطلة، ومغام من ثغورها، ونشأ بقرطبة وسكن مصر ثم استوطن القيروان إلى أن مات، تكوينه العلمي الأولي فقيه على المذهب المالكي، باعتبار أساتذته الأندلسيين يحي بن يحي الليثي وعبد الملك بن حبيب، إلا أننا نلمس من خلال المصادر التي ترجمت له نزوعه إلى الحديث، فقد رحل في طلب هذا العلم، فأقام 11 عاما بالمشرق، ودرسه عن علي بن عبد العزيز بمكة وعن الدبري بصنعاء اليمن، وتزامنت رحلته مع ارتقائه في العلم إلى مستوى الإمامة والمشيخة، فكان طالبا وعالما مدرسا، وتمت هجرته العلمية على عهد الأمير الأموي عبد ا بن محمد (275-300هـ/888-912م)، فقد تلقى عنه أهل اليمن كتب ابن حبيب، كما سمع منه

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص234 وما بعدها، المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج1، ص490 وما بعدها، محمد بن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص134 وما بعدها.

المحدث المكي علي بن عبد العزيز، وهذا ما يجعله في مصاف المجتهدين، وتدل مؤلفاته أيضا على عنياته بالآثار، ككتابه في فضائل مالك، وكتابه في فضائل عمر بن عبد العزيز، بغض النظر عن مؤلفاته الفقية التي نسوقها في مقامها.

وبما أننا تحدثنا عن طلبته الأندلسيين بالقيروان في مجال الفقه، فلا مانع أن يكون له طلبة من المغاربة وأهل الأندلس في الحديث، فيكون بهذه الخصائص العلمية كمـ درس ومؤلف أهلاً للإسهام في ترسيخ المدرسة الحديثية بالمغرب الأدنى فإن تركيبته العلمية تميل إلى منهج أهل السنة والآثار، حيث أفادت المصادر عنه بأنه كان ثقة، ومعناها الأمانة في رواية الأحاديث، وقالت عنه كان إماما وعالما جامعا لفنون من العلم لا نستبعد منها علم الحديث، كما برز دوره من خلال الطلبة الذين تكونوا عليه، حيث كان منهم المحدثون كأبي العرب التميمي المحدث والمؤرخ وأبو بكر بن اللباد الفقيه والنَزاع إلى الحديث[1].

وهذا محمد بن خيرون الأندلسي، المقرئ رحل إلى العراق ودرس عن المحدث المشهور يحي بن معين، ولما قفل راجعا، حلّ بالقيروان واستقر بها وحدث فيها، وإن مؤسس هذه الأسرة الأندلسية (ابن خيرون) وباني مجدها والمنتقل من الأندلس إلى القيروان هو عالم القراءات الكبير أبو عبد ا محمد بن عمر بن خيرون المشتهر في علم التجويد والقراءات وناشر هذا الفن بالمغرب وصاحب المسجد المنسوب إليه بالقيروان (ت306هـ / 918م)، قد تحدثنا عنه بإسهاب في الفصل الأول من الباب الثاني، لذا فإن شهرته العلمية واستقراره بالمغرب الأدنى (إفريقية) ومسجده بالقيروان كلها قرائن توحي إلى مساهمته في بث رواية الحديث، وهي العبارة الصريحة التي أوردتها المصادر الأندلسية "وحدث بها"[2] وقد امتد به العمر إلى العهد الشيعي، فكان من المنافحين عن السنة، وقتل على يد الشيعة زمن عبيد ا المهدي[3].

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص448 وما بعدها، ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص438 وما بعدها، ونسبه الشريف يتسلسل على النحو الآتي: يوسف بن يحي بن يوسف بن محمد بن منصور بن السمح بن عبد العزيز الروسي من ولد أبي هريرة صاحب رسول ا صلى ا عليه وسلم، وله تأليف حسن يرد فيه على الشافعي سنعرض له في الفصل الثالث من هذا الباب، انظر عنه أيضا: محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص382.

(2) الحميدي: جذوة المقتبس، ص54، الضبي: بغية الملتمس، ص63-96، وقد خلط في ترجمته بين الأب والابن، انظر له ترجمة غير وافيه ومختلطة أيضا في نسب هذه العائلة، المالكي: الرياض، ج2، ص52 وما بعدها.

(3) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، ص169.

ومن الأسر المغربية ذات الأصول الأندلسية، أسرة "المعافري"، فأبو شجرة عيسى كان ممن روى عن مالك والليث وابن لهيعة، وأصله أندلسي، نزل تونس وتولى قضاءها قبل وبعد عصر سحنون المالكي - صاحب المدونة الكبرى - قال عنه أبو العرب من خير الفضلاء وأعلمهم، ثقة عدلا مأمونا، هي خصائص المحدث النزيه، عالي الرواية، وابنه شجرة كان أيضا من العلماء وشيوخه المغاربة يتأرجحون بين الفقهاء (علي بن زياد مثلا) والمحدثين (عبد الملك بن أبي كريمة)، أما الحفيد ابن شجرة، فقد كان هو الآخر رجلا صالحا ثقة، روى عنه يحي بن عمر الفقيه والمحدث الأندلسي ثم القيرواني[1]، وبناء عليه فإن لهذه العائلة الأندلسية دورا واضحا في ترسيم مدرسة الحديث بإفريقية بالرواية الموثوقة.

وفيما يلي سنورد روايات تاريخية متواترة، تثبت - بما لا يدع مجالا للشك - رواية المغاربة للحديث النبوي الشريف عن علماء الأندلس، الذين حلوا بافريقية، ومن ذلـك سماع أحمد بن نصر القروي عن محمد بن أسامة بن صخر، المحدث الأندلسي الـذي ينحدر من منطقة وادي الحجارة، وهو ذو عناية بالرواية والجمع والحفظ وهي معايير المحدث المتقن[2].

وهذا حفيد المؤرخ والمحدث المغربي أبو العرب، المسمى تميم بن محمد التميمي يشهد للمحدث الأندلسي، محمد بن عبد العزيز (ت293هـ/905م)، بالثقة، وأنه لما حلّ بالقيروان سمع معه من مشايخها الآثار، ثم يعترف بأنه سمع منه الحديث قبل أن يعود أدراجه إلى الأندلس ويموت بها[3]، كما يورد تميم بن محمد شهادة أخرى لسعيد بن شعبان بن قرة، المحدث الأندلسي الثقة أن أهل القيروان سمعوا منه رواية الحديث، ثم خرج إلى صقلية فمات بها (سنة 295هـ/907م)، وقد كان كثير الكتب ضابطًا لما كتب[4].

وذكر محمد بن حارث الخشني عن محمد بن عبيد الجزيري (ت305هـ/917م) من أهل قرطبة، بأن أهل القيروان قد سمعوا منه وحدثوا عنه، وشهد له بالعناية بالعلم وتقييد السنن، وكان الحديث والرواية أغلب عليه، وأثبت أيضا بأن سماعه كان مثبتا في كتب

---

(1) عياض: ترتيب المدارك، ج3، ص12-13.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص150.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص308.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص139.

القرويين[1]، فالدراسة عنه لم تقتصر على الجانب الشفوي من خلال الإصغاء لدروسه، بل أشفع الطلبة المغاربة حضورهم لمجالسه العلمية بالتدوين، وبالتالي ساهموا في حفظ تراثه الحديثي.

وهذا محمد بن عبيد المعروف بالدباج (ت317هـ/929م)، قال عنه تميم بن محمد التميمي الإفريقي، بأنه رحل إلى بغداد في طلب الحديث وسمع من ابن أبي خيثمة تاريخه في علم الجرح والتعديل، وهو ثقة. نزل بالقيروان في فندق ابن خيرون الأندلسي الأصل - السالف الذكر - فأتاه أكابر الناس وسمعنا منه، أي أخذ عليه رواية الحديث، كما يحتمل دراستهم لكتاب ابن أبي خيثمة في نقد الرجال، وقد كتب عنه أهل القيروان ما تلقوه منه[2].

وفي الأغلب كان المغاربة يحتفون بعلماء الأندلس ويوقرونهم، ويتلقون عنهم العلم والحديث بشغف كبير نظرا لكفاءتهم في هذا التخصص، ولكن هناك حالات استثنائية جاءت بها روايات شاذة تفيد بعدم أريحية بعض علماء الأندلس بالقيروان دون ذكر الأسباب، وهي الوضعية التي تنطبق على المحدث أبو عبد ا محمد بن أبي المنظور الأندلسي، الذي استوطن القيروان وكانت عنده رواية وإدراك، لقي الدبري بصنعاء وسمع منه كتاب عبد الرزاق في الحديث، وتحلى بالتبحر في العلم، إلا أنه أغلق على نفسه باب التدريس، واعتذر للطلبة لأنه لزمته يمين غليظة، لا يسمع أحدا من أهل القيروان، إلا الغرباء فقد سمح لهم بذلك[3]، وهي رواية غريبة، انفرد بها الخشني في طبقاته عن علماء إفريقيـة، دون أن يفسر مبررات هذا الإعراض، وحسب نظرنا فإما هذا الاستنكاف من الدروس يعود إلى مضايقة طبقة الفقهاء الغلاة لمجالس الحديث وإزرائهم بعلمائه وإغراء حكّام الشيعة بهم، أي التآمر والتحريض ضدهم، نقول هذا الكلام مع تشكيكنا في صحة هذه الرواية أمام غرائب الخشني في الأخبار التاريخية غير المستساغة المعروفة بالازدراء للعلماء والتنقيص من شأنهم[4].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص314، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص166-167، ذكر وفاته (سنة 350هـ/961م)، في حين حددها ابن الفرضي سنة 305هـ/917م.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص322.

(3) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص173.

(4) انظر ازدرائه بأستاذه أبي العرب بقوله لم يعرف عنه علما ولا فقها، كما يستهين بكفاءة يحي بن عمر الأندلسي ثم يتناقض مع نفسه بذكره لكتبه الفائقة في مختلف العلوم، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص134-135-173، قال عن يحي بن عمر: نزر المادة، واتهمه بركود النظر وقلة الإجالة للفكر والاقتصار على المقال المحفوظ، وخصص سطرين ونصف في ترجمة شيخه وأستاذه أبي العرب، وقال عنه: تغلب عليه الرواية والجمع ولم أحسن عنده علما ولا فقها.

من الدارج والمعهود على أهل المغرب من طلبة العلم الإقرار والعرفان لأهل العلم سواء المشارقة أو الأندلسيين، إذ يحدث أن يحلّ علماء الأندلس بالقيروان قصد الدراسة على علمائها، ليتحول العلماء إلى طلبة يتلقون عنهم لما يكتشفون حنكتهم العلمية وتفوقهم في التخصص فأصحاب الرحلات العلمية الأندلسية إلى بلاد المغرب ليسوا بالضرورة في طور التتلمذ، بل الكثير منهم يصنفون في منزلة العلماء، غايتهم من الرحلة الاستـزادة في العلم محل التخصص كالحديث أو اتخاذ المغرب جسر عبور إلى المشرق أو جاءوا لأغراض تجارية وأمنية يبحثون عن الاستقرار. ومن نماذج هذه الوضعيات نسوق رواية عن المحدث الأندلسي قاسم بن مسعدة البكري، الذي جاء إلى القيروان ليسمع عن تميم بن محمد التميمي - حفيد أبي العرب - فلما رأى عنده علما بالحديث وتمييزا بالرجال، اغتنم فرصة وجوده بالمغرب فأخذ عنه هذا العلم، ألا وهو علم الجرح والتعديل[1]، بل إن شيوخ القيروان يثنون عليه ويصفونه بفهم الحديث والتقدم فيه، ويعترفون له بالتمكن في هذا التخصص.

وليس طلبة المغرب من يلتف حول حلق ذكرهم ويأخذون عنهم ويدونون سماعاتهم، بل كل دعاة العلم ورواده من حواضر المغرب الإسلامي الأخرى، وإن قلّت المعلومات في المصادر عن التبادل الثقافي بين دويلاته وعلمائه بسبب الخلافات السياسية أو المذهبية فإنّها ليست معدومة، والدليل على ذلك لما حلّ عمر بن يوسف بن عمروس المحـدث الإشبيلي (ت290هـ/902م) بالقيروان وسمع من أصحاب سحنون في طريقه إلى المشرق، سرعان ما عاد إليها وأقام بها إلى أن مات، وحقق شهرة علمية استقطبت الأنظار، دفعت أبو عمران موسى بن عيسى الفاسي - فقيه القيروان ثم الفقيه المالكي بالمغرب الأقصى - إلى الرواية عنه في آماليه - إحدى كتبه المشهورة - حديثا من طريقه[2] ولم يكن لهذا أن يحصل لو لم يختبر ثقته في رواية الحديث.

ويذكر ابن الفرضي عن شخصية مؤمل بن سليمان (أبو عبد ا)، مـن أهـل الأندلس، بأنه قد استوطن القيروان، ولقيه بها محمد بن وضاح، وسمع منه، من كتاب

---

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص284.

(2) الضبي: بغية الملتمس، ص358.

محمد بن مسرور[1] الفقيه والمحدث، العابد والزاهد، الكثير الكتب والمدمن على الكتابة، تكون على أهل بلده من أمثال يحي بن عمر وبكر بن حماد وأحمد بن يزيد المعلم وغيرهم، قصده المصريون والأندلسيون للرواية عنه، والذي يهمنا من الرواية أن مؤمل المحدث الأندلسي، لم يكن طالبا بالمغرب فقط، بل سمع عنه ابن وطنه المحدث الشهير، محمد بن وضاح.

10 – مساهمة المحدثين الأندلسيين في إدخال الكتب الحديثية إلى بلاد المغرب

إن الغرض من إدراج هذا المبحث، هو إثباتنا للدور الأندلسي في بث علم الحديث بالمغرب الأغلبي، فإن محدثيهم لم يكونوا مجرد مقلدين للرواية، ولم يتجشموا مشقة السفر من الأندلس إلى المغرب للاقتصار على التلقي من علماء إفريقية في الحديث النبوي الشريف، بل تقاسم الطرفان النشاط العلمي، وتبادلا الأخذ عن بعضهم، وللأندلسيين في هذا بصمة واضحة المعالم بينا مظاهرها في تطوير الدراسات الحديثية بالمغرب الأدنى، دراية ورواية، وهو ما يؤكد الحكم الذي خلصنا إليه في صدر هذا الفصل من أن مدرسة الحديث الأندلسية تفوقت على نظيرتها المغربية من حيث عدد المحدثين والمؤلفات الحديثية وقيمتها العلمية والرصيد الهائل من المرويات في السنن والآثار وهي كلها قرائن تؤكد على مدى تأثير هذه المدرسة في المغرب الإسلامي.

ومن علامات هذا التأثير انتقال الكثير من الكتب الحديثية على أيديهم إلى إفريقية، سواء منها تلك التي ألفوها، أو المدونات الحديثية المنسوبة إلى غيرهم.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص412، وقع لنا خلط في شخصية محمد بن مسرور، ذكره الدباغ بكنية أبي عبد ا وسماه الضرير (ت295هـ/907م)، سمع من يحي بن عمر وبكر بن حماد وأحمد بن يزيد المعلم وغيرهم من المحدثين والفقهاء ووصفة بالفقيه المتعبد: المعالم، ج2، ص259 وما بعدها، وترجمة لشخصية ثانية مشابهة: أبو عبد ا محمد بن مسرور (ت346هـ/957م)، وكان من أهل العلم والعبادة والقراءة للقرآن والزهد والصلاح وإجابة الدعاء، قصده الناس للتبرك بلقائه ورؤيته وطلب الدعاء، المعالم: ج3، ص59، ومنهم أيضا أبو محمد عبد ا ابن قاسم بن مسرور التجيبي (ت346هـ/957م)، سمع منه أهل مصر وطرابلس والأندلس، وكان عالما صالحا ورعا، مجانبا لأهل الأهواء والبدع، كان كثير الكتب وعاكفًا على الكتابة، المعالم، ج3، ص57 وما بعدها، وترجم الخشني لـ: عبد ا بن مسرور قال عنه: يغلب عليه الجمع والتقييد وإسماع ما روى من الكتب، ولـ: محمد بن مسرور قال عنه: كان مذهبه الدرس والحفظ والمناظرة حسن القريحة، فقيه (ت328هـ/939م): طبقات علماء إفريقية، ص176-177.

وفي هذا الإطار أورد لنا ابن الفرضي رواية، تفيد بتدارس المغاربة لمسند بقّي بن مخْلَد في الحديث، أدخله إلى القيروان المحدث الأندلسي، صميل بن إبراهيم بن إسحاق، وهو من أهل باجة، روى عن بقي وصحبه وكان حافظًا للحديث، وقد لحقه ابن أخيه أحمد بن محمد ولقبه بسوسة وقرأ عليه هو الآخر بعض ما روي في هذا المسند[1].

كما أشار الخشني إلى أن كتاب "مسند حديث مالك" لمؤلفه أحمد بن خالد - المحدث الأندلسي المشهور -، قد كان متداولا بالقيروان في أوساط طلبة العلم، بفضل انتقاله على يد المحدث الأندلسي عبد ا بن محمد بن حنين بن عبد ا بن عبد الملك بن مروان، وهو من أهل قرطبة، تتلمذ على يد أستاذه أحمد بن خالد وكانت له عناية بالحديث، وله في كتاب أحمد بن خالد الذي ألفه في مسند حديث مالك روايات كثيرة، قال محمد بن حارث الخشني (ت318هـ/930م): "كنا قرأناها عليه بالقيروان وأخذناها منه"[2].

كما أثبت له كتابا في "معرفة الرجال" ألفه ورتبه على حروف المعجم، موعب وجامع[3]، لا يستبعد أن يكون قد نقله أيضا إلى إفريقية وعرضه على الدراسة، ليقدم عليه المغاربة للاستفادة منه، وخصوصا وأنه يتناول علم الجرح والتعديل أي تقييم رواة الحديث بالثقة أو الضعف.

كما عرف "كتاب الزهد" لصاحبه يمن بن رزق الزاهد، من أهل تُطيلة من ثغور الأندلس، طريقه إلى بلاد المغرب، وأطلع عليه بعض علمائه، حسبما أخبر ذلك محمد بن محمد بن اللباد عن يحي بن عمر، وعلى ما يبدو فهو كتاب في الرقائق والأوردة وفضائل العبادات، وغالبا ما تتضمن هذه المؤلفات الأحاديث والآثار، حيث أن نوعها ينزع إلى التصوف، المقرون أحيانا بالبدع، لذا كان المحدث الأندلسي الناقد أحمد بن خالد ينهى عن قراءة هذا الكتاب، وهو نفس الموقف الذي اتخذه العالم القيرواني والمحدث، والرجل الصالح والورع ابن مسرور الحجام، عندما كان يدعو أهل القيروان من طلبة العلم إلى عدم النظر في كتاب يمن، فإنه كان صاحب وساوس على حد وصفه[4]، فلعلّ الكتاب قد حشي ببعض الخرافات المخالفة للإسلام.

---

(1) تاريخ علماء الأندلس، ص169.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص228.

(3) الخشني: نفس المصدر، ص228.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص448، انظر عن: أبو محمد عبد ا ابن قاسم بن مسـرور التجيبـي، المعروف بابن الحجام، الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص57 وما بعدها.

وذكرنا سابقا عن شخصية محمد بن عبيد الجزيري، المحدث القرطبي، بأن أهل القيروان قد كتبوا عنه، وهو المعروف بكثرة الرواية، وقد أكّد ذلك الخشني بقوله: "ووجدت اسمه مثبتا في كتبهم"[1]، معنى ذلك أن طلبته قد دونوا عنه مرويات في الأحاديث وربما في الآثار، حتى أصبح بحوزتهم أرشيفًا وثائقيا عن السنة من إنتاجه.

وبالمقابل فقد ساهم المحدثون والفقهاء الأندلسيون في إدخال مصنفات غيرهم من الأمصار الإسلامية، سواء في الحديث أو الآثار، ومن أمثلتهم الفقيه والمحدث الأندلسي، سعيد بن عثمان الأعناقي، الذي حلّ بإفريقية وتوفي بتوزر في الجنوب التونسي (سنة 262هـ/875م)، فقد ألف رقائق الفضيل بن عياض وكتاب زهد سفيان الثوري وكتـاب فضائل الأوزاعي، وكتاب فضائل طاووس اليماني[2]. وعلى ما يبدو فإنّها مؤلفات مشبعة برواية الأحاديث والآثار طالما أنها تتحدث عن فضائل العلماء المشارقة الصالحين والعباد المناصرين للسنة فلا يستبعد نقله لها إلى بلاد المغرب إثر رحلته إلى تونس، ويحتمل إقدام طلبة المغرب الأدنى على قراءتها والاستفادة من نفحاتها عن فضلاء العلماء وأهل العبادة والتقى، وهو ما أكده القاضي عياض، عندما قال بأن شيوخ القيروان قد حدثوا عن الأعناقي إجازة، ومنهم العلامة سحنون بن سعيد - صاحب المدونة الكبرى - في الفقه المالكي، كيف لا وهو الفقيه العالم، الحسن المناظرة والثقة، وهي صفة المحدثين الأمناء في روايتهم، وكان من المكثرين السماع عن الشاميين من أصحاب الوليد بن مسلم وأصحاب إسماعيل بن عياش[3].

وهذا موسى بن منَير، من أهل الأندلس، كان ثقة في حديثه، درس على الفقيه والمحدث المصري عبد ا بن وهب وأخذ عنه "كتابي البيعة" ولما رحل إلى القيروان، عقد صلات علمية مع عالمها سحنون بن سعيد، وأعاره كتابي البيعة فمطله بهما - أي تأخر سحنون في ردهما إليه - فأتاه مرة فحاف بالطلاق لا يبرح - أي لا يغادر - إلا بهما، فأخرجهما سحنون ودفعهما إليه[4]، وإن حرص المعير الأندلسي على استرجاعهما، وتمسك المستعير المغربي بهما وتأخره في الرد، لدليل على القيمة العلمية للكتاب، لأن

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص166-167.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص129.

(3) عياض: نفس المصدر، ج3، ص129.

(4) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، ص196.

القصد هو كتاب واحد يشتمل على قسمين أو موضوعين، لأن استعمال مصطلح الكتاب أو الجزء لا يدل على المعنى الحرفي للفظهما، لأن المراد بهما القسم أو الموضوع أو المبحث، وفي ذات الرواية ألمح أبو العرب إلى معلومة أخرى من الأهمية بمكان، تفيد بأن عون بن يوسف الخزاعي الفقيه والمحدث المغربي قد درس على موسى بن منير كتاب الأهوال لابن وهب المصري أيضا بالقيروان[1].

هذه النماذج المنقولة من الكتب الحديثية على يد علماء الأندلس، ما هي إلا عينـة فقط، والذي نفترضه دخول كتب كثيرة في علم الحديث، في إطار التبادل الثقافي بين الأندلس والمغرب، وإنما تكتفي المصادر بهذه الأمثلة وتَغُض الطرف أو تغفل أخرى، مركزة على الأهم، والمفيد على قلتها تمثل مؤشرا على دور الأندلسيين في نشر الكتب الحديثية بالمغرب ومرجعياتها الأندلسية أو المشرقية، وهو ما لا يمكن تجاهلـه وقـد تفسر هذه القلة بوجود أمهات في كتب الحديث بالمغرب الأدنى إلى حد الكفاية فـي هـذا العلم والتي نقلت على يد المحدثين المغاربة وقد أشرنا إلى نماذج منها في المباحـث السابقة.

11 – الرحلة المغربية الحديثية إلى بلاد الأندلس

أول ملاحظة نسجلها قبل الشروع في دراسة هذا المبحث، ضحالة المعلومات عن الرحلة المغربية إلى بلاد الأندلس في العصر الأغلبي، طلبا لعلم الحديث أو مساهمة في نقله، ولعل هذا الشح في المادة العلمية بخصوص هذا الموضوع يعود أصلا إلى قلة عدد المغاربة الذين شدوا الرحال إلى الغرب الإسلامي، قصد الدراسة على أعلام الحديث الأندلسيين والإطلاع على كتبهم، وبالتالي فإن الإشكالية المطروحة في هذا الصدد، هل عزف أهل المغرب عن الرحلة الحديثية إلى الأندلس لأسباب سياسية بسبب الخلاف القائم بين القيروان وقرطبة؟ وهل كان البعد الجغرافي حائلاً دون قيام هذا التواصل الديني في مجال الحديث النبوي الشريف؟ هل اكتفى المغاربة بالتكوين في مدارس الحديث المشرقية بمصر والحجاز والشام والعراق ومناطق أخرى، والتي تمثل أصل نشأة علم الحدث؟ وبالتالي لم يلمسوا قيمة مضافة في هذا التخصص لدى المدرسة الأندلسية التي لا تعدو أن تكون فرعا تابعا لمدارس الشّرق، بل ربما لمدرسة المغرب أيضا. وهل وجد المغاربة

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، ص196.

ضالتهم المنشودة عند الالتقاء بعلماء الحديث الأندلسيين بالمغرب الأدنى فأخذوا عنهم علمهم في السنن والآثار ودرسوا كتبهم؟ فلم تعد هناك حاجة للرحلة إلى الأندلس، والغرض العلمي قد تحقق!

ومن هذه التساؤلات نستبعد الفرضية السياسية والجغرافية، لأن الخلاف بين أنظمة الحكم حول مشروعية الخلافة والمسافة البعيدة، لم يكونا مانعين للتواصل الثقافي بيـن الشعوب، ونميل إلى ترجيح الآراء الأخرى مع وجود النسبية في التفسيرات والتحليلات حسب المبررات والمعطيات المتوفرة لدينا في المصادر.

وما يلفت النظر في هذا الصدد هجرة بعض أبناء وأحفاد بكر بن حماد التاهرتي ثم القيرواني، المحدث المشهور، ومنهم عبد الرحمن، الذي وفد من القيروان، وحلّ بالأندلس، وكان قد حدث عن أبيه، وذكر ابن الفرضي أن الأندلسيين، اتصلوا به وكتبوا عنه حديث بكر بن حماد الوالد وأشعاره[1].

ولكن ابن الفرضي لم يعطينا التفاصيل الوافية عين حيثيات هذه الرحلة من حيث ذكر طبيعة المادة العلمية عن هذا التخصص، هل هي مرويات من السنن أو من الآثار، أم هي كتب حديثية من تأليفه وهي على حد علمنا لا توجد لأن بكرا لم يكتب مصنفات تذكر في علم الحديث، وبالتالي فالأرجح أن تكون مشرقية الأصل، ولكنه بالمقابل أشار في آخر الترجمة بأن الابن قد توفي بقرطبة دون ذكر التاريخ[2].

وأما الحفيد قاسم بن عبد الرحمن التاهرتي، فقد كان من جلساء جده بكر بن حماد، ثم دخل الأندلس وأخذ عنه علماؤها في الحديث، ومنهم أبو الفضل أحمد بن قاسم بن محمد بن حزم، الذي روى عنه أبو عمر بن عبد البر[3].

وهذا الحسن بن سعد بن إدريس بن رزين الكتامي وهو من أهل المغرب، كان ممن روى بالأندلس عن رائد مدرسة الحديث الأندلسية ومؤسسها الحقيقي بقي بن مخلد[4]،

---

(1) تاريخ علماء الأندلس، ص220.

(2) نفس المصدر، في نفس المكان، إلا أن المالكي يروي في رياضه خبرا يفيد بأن عبد الرحمن الابن قد توفي مقتولا في طريقه من القيروان إلى تيهرت هربا من ملاحقة الأمير الأغلبي إبراهيم بن أحمد، المالكي: الرياض، ج2، ص21 وما بعدها، لم أقف على تاريخ وفاته.

(3) الضبي: بغية الملتمس، ص394، الحميدي: جذوة المقتبس، ص332 لم أقف على تاريخ وفاته.

(4) ابن بشكوال: كتاب الصلة، ص110، الحميدي: نفس المصدر، ص178، الضبي: المصدر السابق، ص210، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص83.

وقبيلة كتامة البربرية، استقرت في شرق الجزائر (المغرب الأوسط)، الذي كان إقليميا تابعا للدولة الأغلبية.

ومن المتأخرين عن فترة البحث، شخصية محمد بن أحمد بن محمد الفارسي، أصله من القيروان ويعرف بالخراز، سمع بموطنه الأصلي من أحمد بن زياد وأحمد بن محمد القصري ونظرائهما من محدثي إفريقية، ثم رحل إلى المشرق حاجا وطلبا للعلم بمكة والإسكندرية، ثم قفل راجعا متوجها إلى بلاد الأندلس، فكان متجولاً بين قرطبة وشذونة وإشبيلية، ثم استقر بقرطبة، وتتلمذ عليه طلاب الحديث كثيرا، وكان متمسكًا بالسنة شديد الإنكار على أهل البدع (ت359هـ/969م)[1]، وحسب تاريخ وفاته فإنه ليس ببعيد أنه عاصر الأغالبة والإمارة الأموية بالأندلس، وقد يكون دخوله إليها تم في عصر الخلافة.

وهذا محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر البلوي من أهل القيروان، رحل إلى الأندلس وقطن بمدينة بجانة، وتصدر لرواية الحديث بها من (سنة 338هـ إلى سنة 340هـ/ 949-951م) بعدما أتم تكوينه الحديثي بإفريقية عن أحمد بن زياد وأحمد بن حسان، قضاة سوسة[2].

وهكذا وكما كان أهل الأندلس يقدمون إلى القيروان، لطلب العلم، كان بعض العلماء من أبناء القيروان، يرحلون إلى الأندلس ويستوطنون فيها، ثم سرعان ما يعكفون على بث علمهم ومعارفهم بها في مجال علم الحديث.

نضيف إلى من سبق محمد بن هشام اليحصبي، وهو أيضا من أهل القيروان، تلقى العلم الفقهي والحديثي بإفريقية عن يحي بن عمر - الفقيه والمحدث الأغلبي - ونظرائه من علماء القيروان، ثم رحل إلى الأندلس واستوطن قرطبة، وتلقى عليه العلم كثير من طلبة وعلماء الأندلس، من أمثال عبد ا بن محمد بن عثمان، وأحمد بن إبراهيم بن فتح وخلف بن محمد، وتوفي بها سنة 308هـ/920م، وقيل (سنة 343هـ/954م)[3].

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383، انظر عنه: محمد محمد زيتون: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين المراكز الفكرية في المغرب، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، ع3، الرياض، السعودية، 1979، ص201، صالح محمد فياض أبو دياك: العلاقات الثقافية بين المغرب والأندلس، مجلة المؤرخ العربي، ع33، ص125.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص383، انظر عنه: سامية مصطفى مسعد: العلاقات بيت المغرب والأندلس في عصر الخلافة الأموية، ص176، محمد محمد زيتون: المرجع السابق، ص200.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص382، محمد محمد زيتون: نفس المرجع، ص200، سامية مصطفى مسعد، نفس المرجع، ص176، صالح محمد فياض: المرجع السابق، ص125.

وتليها شخصية مغربية، ذائعة الصيت، وهي محمد بن الحارث الخشني (ت361هـ أو 371هـ/971-981م)، ولد ونشأ بالقيروان، ودرس في بلده الحديث عن أحمد بن زياد وأحمد بن نصر، ثم قدم إلى الأندلس (سنة 311هـ أو 312هـ/932 أو 924م) فنـزل بقرطبة، فسمع من أهل الحديث فيها أمثال قاسم بن أصبغ البياني ومحمد بن عبد الملك بن أيمن وغيرهما، وكان في المقام الأول حافظًا للفقه عالماً بالفتيا مبرزا في القياس، ثم دخل في خدمة الأمير الحكم المستنصر وتولى عدة مناصب آخرها خطة الشورى في مدينة قرطبة.

وفي تلك الأثناء ألف عدة كتب في الفقه والقضاء والتاريخ، كان من أبرزها كتابه الموسوم بـ" أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس[1]، حيث خصص فيه حيزا واسعا لعلماء الحديث المغاربة والأندلسيين في فترة البحث محل الدراسة، فكان خير معين لنا في إنجاز هذا العمل، ورغم وفاته المتأخرة إلا أن بداية حياته العلمية قد لامست الفترة الأغلبية بالمغرب والإمارة الأموية بالأندلس وتتلمذ عن علمائهما في الفقه والحديث، لذا فهو ثمرة علمية يعود نضجها إلى أواخر ق 3هـ/9م وبداية ق 4هـ/10م.

ومن هؤلاء العلماء حباشة بن حسن اليحصبي (ت374هـ/984م)، الذي تلقى العلم بالقيروان من زياد بن عبد الرحمن بن زياد، ومن إبراهيم بن عبد ا الزبيدي، المعروف بالقلانسي ونظرائهما، وقدم الأندلس غُلاما، فصحب أبا عبد ا محمد بن أحمد بن الخراز القروي، وسمع منه ومن محمد بن معاوية بن عبد الرحمن الأموي وتردد على ثغور الأندلس كثيرا، ثم رحل إلى المشرق حاجا فلقي في رحلته جماعة من محدثي المشرق، وسمع كتاب البخاري من أبي زيد المروزي، ثم انصرف إلى الأندلس، فلزم العبادة ودراسة العلم والجهاد إلى أن توفي بها.

(1) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص383-384، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص355 وما بعدها، وقد اعتبره الحميدي فقيها ومحدثا أيضا: جذوة المقتبس، ص53، قال بأنه روى عن محمد بن وضاح وهذا غير سليم لأنه قد توفي قبل قدوم الخشني إلى الأندلس سنة 312هـ/924م، انظر عنه كذلك: الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص81 وما بعدها. الضبي: بغية الملتمس، ص61، انظر عنه أيضا: صالح محمد فياض: المرجع السابق، ص124، محمد محمد زيتون: المرجع السابق، ص201، سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص177-178.

وكان عالماً بالسنن والآثار، وكان يقول أدركت بالقيروان ستة عشر رجلاً (أي عالماً). كلهم يقول :أخبرنا سحنون بن سعيد[1]، بمعنى أنه أدرك طلبة الإمام سحنون في الحديث وتتلمذ عنهم قبل رحيله إلى الأندلس.

ولا نعدم الإشارة إلى شخصية مغربية أخرى من الأهمية بمكان، وهي تميم بن محمد بن أحمد بن التميمي (ت369هـ/979م)، من أهل القيروان، والذي رحل إلى الأندلس وقطن قرطبة، وقبل ذلك استكمل دراسته الحديثية عن أبيه وعن عبد ا بن محمد الرعيني وأبي الغصن السوسي، ثم سرعان ما أصبح أستاذاً في رواية الأحاديث النبوية الشريفة بالأندلس ولكنه يصنّف في زمرة الضعفاء، أي تنسب إليه المرويات الحديثية ذات السند الضعيف، بل إن أخاه أبو العباس تمام بن محمد التميمي قد شهد عليه بالقيروان قائلاً: كل شيء رواه أخي عندكم بقرطبة عن أبيه فهو فيه كاذب، لم يسمع من أبيه حرفًا واحدا[2] وتبقى وصمة الكذب والضعف العالقة به في الرواية، محل جدل، وتظل تهمته بحاجة إلى إثبات، فلا يعقل أن يكون محدثا بارزاً يروي عن الثقاة بالقيروان ثم يعمد إلى التدليس، فلا نستبعد والأمر هكذا أن تكون هذه الرزية منحولة عنه حسدا وغيرة سواء من أخيه أو غيره وا أعلم.

ورغم أن قرطبة كانت مركزا فكريا مزدهرا وزاخرا بالعلماء، لكن الخليفة الأموي الحكم المستنصر لم يكتف بهم، بل كان يستقدم الذين يبرزون في حواضر الأندلس الأخرى بعد استكمال تحصيلهم العلمي في المشرق والعودة إلى بلادهم، ثم تجاوز ذلك إلى البلدان الأخرى المجاورة، منها المغرب الأدنى، كاستقدامه محمد بن حارث الخشني من القيروان على سبيل المثال[3].

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص112، محمد محمد زيتون: المرجع السابق، ص200، سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص178، أخطأت في تاريخ وفاته الذي حددته بسنة 354هـ/965م، نقلا عن ابن الفرضي، وهو ما لم يذكره، حيث قيده سنة 374هـ/984م.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص88-89، سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص178، محمد محمد زيتون: المرجع السابق، ص200، يلاحظ على هذين الباحثين التكتم عن تهمة الكذب والضعف المنسوبة لتميم بن محمد التميمي دون مبرر يذكر.

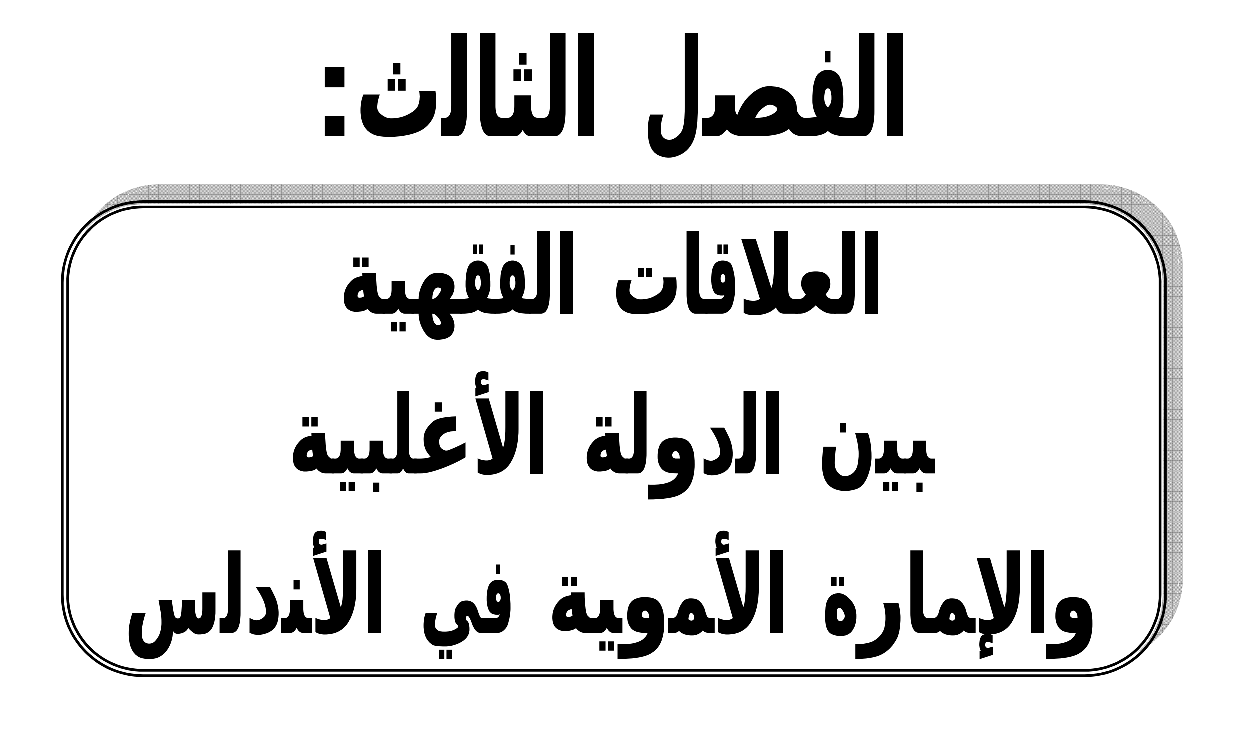
(3) أحمد بدر: الحياة الفكرية في الأندلس من خلال النشاط الفكري في بلاط الحكم المستنصر با مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، ع19-20، سوريا، 1985، ص114، ذكر علماء مغاربة آخرين استقدمهم الحكم، في تخصصات علمية أخرى، فعزفنا عن ذكرهم.

وكان الذين يرحلون من القيروان إلى الأندلس، لا يقصدون التعلم فيها والتلقي عن علمائها بها، إلا في القليل النادر، وإنما كان ذلك هو شأن أهل الأندلس، الذين كانوا يأتون إلى القيروان لأجل التعلم في تلك المنارة العلمية، التي كانت تشع على أرجاء المغرب الإسلامي كله، وإليها كانت تفد رحلات الطلبة من الجهات المحيطة بها، أي حواضـر دويلات المغرب الإسلامي الأخرى، الرستمية في تيهرت وبني مدرار في سجلماسـة والإدريسية في فاس، وهذا الحكم لا يطلق على عمومه، لأن بعض علماء الأندلس أثناء رحلتهم إلى القيروان قد بثوا علومهم فيها ومنها الحديث، بل وتصدروا للرواية والتدريس من أمثال محمد بن وضاح وبقي بن مخْلد.

وأما عالم القيروان الذي كان يشد الرحال إلى الأندلس فإنما يرحل لينشر علمه، ويعلّم الطلبة هناك بل والعلماء أيضا مشمولين بدروسه في التخصص الحديثي، وقلّما نجد عالماً من القيروان ذهب إلى الأندلس لطلب العلم ثم عاد ليعلم في القيروان ما تلقاه في الأندلس[1].

(1) انظر في هذا المعنى تقريبا: محمد محمد زيتون: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين المراكز الفكرية في المغرب، ص202.

الفصل الثالث:



1 – تعريف علم الفقه

الفقه هو "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلَقّاةٌ من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع (الله عز وجل) لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأحكام قيل لها فقه...فإن الأدلّة غالبها من النصوص..."[1].

فهو بذلك علم شرعي يستوجب على المسلم، التصديق بالقضايا الشرعية، تصديقًا حاصلاً من الأدلة التفصيلية، الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس[2].

واعتمادا على التعريفين السابقين، نستنتج بأن علم الفقه الإسلامي، يهتم بدراسة الأحكام الشرعية المستمدة من القرآن والسنة، إذا كانت معضدة بالأدلة النصية الصريحة، أو ما يستنبطه الفقهاء المجتهدون من هذين المصدرين الأساسيين في التشريع الإسلامي، إذا كانت النصوص غير صريحة، بواسطة الإفتاء، وذلك باللجوء إلى القياس.

وقد ظهر الفقه بالموازاة مع ظهور الإسلام، لحاجة المسلمين إلى معرفة الأحكام الشرعية التي تعنيهم في أمور دينهم ودنياهم، اعتمادا على معادلة فقه العبادات وفقه المعاملات، على أن علم الفقه بقواعده وأصوله، لم يتبلور إلا في القرن 2هـ/8م، بنشوء المذاهب الفقهية الإسلامية المعروفة، بمدارسها الثلاث الرئيسية، الحجازية والعراقية والمصرية[3].

2 – دخول الفقه الإسلامي إلى بلاد المغرب والأندلس بفضل الصحابة والتابعين – رضي الله عنهم –

أ – دور الصحابة والتابعين في إدخال الفقه الإسلامي إلى بلاد المغرب

نفذ الفقه الإسلامي إلى بلاد المغرب إبان الفتوحات الإسلامية، وكـان ذلـك فـي ق 1هـ/7م، ويعزى الفضل في إدخاله إلى الصحابة - عليهم الرضوان - الذين شاركوا في عملية الفتح ونشر الإسلام والثقافة العربية والإسلامية، وقد ذكرنا أعدادهم فيما سبق

---

(1) عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عادل بن سعد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010، ج1، ص353.

(2) محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، د. ط، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر، 1963، ج1، ص42.

(3) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط 10، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1935، ج2، ص151 وما بعدها.

من الفصول، فلسنا بحاجة إلى إعادة ذكرهم بالكامل، ونكتفي بالإشارة إلى دورهم ليس فقط في النهوض بأعباء الجهاد، وإنما في الاضطلاع بدور التعليم أيضا[1].

وبما أن عدد الصحابة الذين وطئوا إفريقية، فاق 40 صحابيا، فإننا نقتصر على إيراد أسماء علمائهم ممن ساهم في بث الثقافة الفقهية في أوساط الجند الفاتح وربما بشكل محدود في أوساط سكان أهل المغرب، ومن هؤلاء الفقهاء الصحابة نذكر عبد ا بن عمر بن الخطاب وعبد ا بن عمرو بن العاص وعبد ا بن مسعود وعبد الرحمن بن أبي بكر الصديق وعاصم بن عمر بن الخطاب وغيرهم كثير – رضي ا عنهم أجمعين -[2].

ولكن قلة المدن والحواضر الحاضنة للعلم في باكورة الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، جعلت علم الفقه يسود في نطاق جغرافي ضيق، انحصر على الرباطات والمساجد، وكان من أشهرها رباط المنستير ومسجد عقبة بن نافع بالقيروان[3].

كما أن عدم استقرار الأوضاع الأمنية والسياسية نتيجة الأعمال العسكرية للفتح الإسلامي، ضد الجيش البيزنطي، بالإضافة إلى انتشار مذهب الخوارج وقيام ثورات البربر ضد ولاة المغرب في الربع الأول من ق 2هـ/8م، كل ذلك مثّل عائقًا حال دون انتشار الثقافة الإسلامية بالشكل المرغوب فيه ومنها علم الفقه الإسلامي[4].

وبالمثل فقد تشرفت بلاد المغرب بدخول التابعين - رضي ا عنهم - إلى ربوعها، بعد إتمام عملية الفتح الإسلامي، وأشرنا في المباحث السابقة إلى عددهم، كما بينا دورهم في علوم القرآن والحديث النبوي الشريف.

وبسبب الظروف السياسية التي نوهنا سابقًا بها ارتأت الخلافة الأموية اعتماد إستراتيجية جديدة في استمالة السكان المحليين من البربر، ودعوتهم إلى الإسلام، وذلك

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص73 وما بعدها، المالكي: رياض النفوس، ج1، من ص60 إلى ص98، الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص71 وما بعدها.

(2) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص97-100، الدباغ: نفس المصدر، ج1، من ص71-187، أضاف قائمة من صغار الصحابة، ممن ولد على عهد النبي صلى ا عليه وسلم ولم يره ودخل إفريقية، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص60-97، أبو العرب: المصدر السابق، ص65-73.

(3) عثمان الكعاك: محاضرات في مراكز الثقافة بالمغرب، د. ط، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، 1958، ص16-19.

(4) انظر في هذا المعنى: الحبيب الجنحاني: القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي، د. ط، دار التونسية للنشر، تونس، 1968، ص154.

بإرسال البعثات العلمية القرآنية والفقهية[1]، لتعليم سكان إفريقية مبادئ الفقه الإسلامي تعليما يضمن حفاظهم على إسلامهم، فأوفد عمر بن عبد العزيز - الذي كان معروفاً بإحيائه للسنن والفقه - بعثة علمية، سنة 100هـ/718م، تتكون من عشرة فقهاء من التابعين وهو الذي علّم أهل إفريقية الحلال والحرام[2].

وسنورد نماذج من أعضاء البعثة تخصصوا في علم الفقه وعملوا على نشـره بالمغرب، نذكر من هؤلاء إسماعيل بن عبيد الأنصاري (ت107هـ/725م)، الذي كان من أهل المعرفة بالعلم والفقه وكان ابن مسعود التجيبي، ممن ساهم في تفقيه أهل القيروان، كما وصف المالكي بكر بن سوادة الجذامي (ت128هـ/745م) بأنه كان فقيها ومفتيا، هذا ويعد جعثل بن هاعان (ت115هـ/733م) من الفقهاء، أما عبد الرحمن بن رافع التنوخي (ت113هـ/731م)[3]، فهو أول من استُقْضِي بالقيروان بعد فتحها، ولعلّ أبرز علماء هذه البعثـة إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر، الفقيه والرجل الصالح، وقد عينه عمر بن عبد العزيز واليا على إفريقية، وأمره أن يحكم بينهم بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ويفقههم في الدين، فكان في مستوى المسؤولية المنوطه به، حيث سار في المسلمين بالحق والعدل وعلّمهم السنن، وأسلم على يده عامة البربر وكان حريصا على إسلامهم[4]، وتشير المصادر بوضوح إلى أن عناصر البعثة الفقهية العمرية، قد انتفـع السكان المحليون بعلمهم، بعد أن استوطن الكثير منهم مدينة القيروان، ورغم هذا الدور الذي قامت به إلا أن بعض المستشرقين انتقصوا من قيمتهم العلمية، فكان الواحد منهم

---

(1) الطاهر المعموري: البعثات العلمية بين القيروان والمشرق خلال القرن 1هـ/7م، محاضرات ملتقى القيروان، مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن 5هـ/11م، أيام 15-16-17 أفريل 1994، ط1، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 1995، ص244.

(2) ابن عذاري البيان المغْرب في أخبار الأندلس والمغُرب، ج1، ص48، ذكر ابن عذاري أن الخمر كانت بإفريقية حلالا، حتى وصل هؤلاء التابعون فبينوا تحريمها، انظر، محمد العروسي المطوي: سيرة القيروان، رسالتها الدينية والثقافية في المغرب الإسلامي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981، ص22، انظر عن أعضاء البعثة: المالكي: الرياض، ج1، ص99-117، الدباغ: المعالم، ج1، ص180-223، وكلاهما أضاف إلى هؤلاء 10، 28، تابعيا ليصبح المجموع 38 تابعيا، انظر مثلا، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص119-150، الدباغ: نفس المصدر، ج1، في نفس المكان.

(3) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص106-112.

(4) ابن عذاري: المصدر السابق، ج1، ص48، الدباغ: نفس المصدر، ج1، ص203.

يحمل العلم في صدره، ليزول بموته، دون أن يستفيد أهل إفريقية منه[1]. على حين يعترف الفرد بل بدور البعثة العمرية في تفقيه أهل المغرب، إلا أن نشاطها العلمي حسبه قد ارتكز فقط على مدينة القيروان دون غيرها[2].

ومهما كان من أمر، فقد تخرج على يد البعثة العلمية قلة من الفقهاء المغاربة، سواء تتلمذوا عنهم مباشرة، أو كانوا من نتاجهم العلمي، ويتصدر طلبتهم شخصية خالد بن أبي عمران التجيبي (ت127هـ/744م)، فقيه مدينة تونس، وقاضي إفريقية، فقد تلقى تكوينه الفقهي عن التابعين، فأخذ العلم عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق الفقيه (ت101هـ/719م)[3] وسالم بن عبد ا بن عمر بن الخطاب وهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين بالمدينة (ت106هـ/724م)[4] وسليمان بن يسار (ت110هـ/728م)[5]، وكتب عنهم ديوانه الكبير في الفقه[6].

وأثبتت له المصادر قيامه برحلة علمية إلى المدينة، نقل على إثرها مسائل فقهية من أهل المغرب عرضها على القاسم وسالم، ثم قفل راجعا بأجوبتها إلى إفريقية[7] والتي تعد أصلا للمدونات التي جاءت من بعده، وهذه الأجوبة هي إلى الآن في عداد المفقودات، ويعتبر خالد بن أبي عمران مؤسس المدرسة الفقهية بإفريقية، بفضل علمه الفقهي ومؤلفاته وتلاميذه من أمثال عبد الرحمن بن زياد بن أنعم القيرواني وعبد الملك بن أبي كريمة وعلي بن زياد التونسيين[8] وإذا كان ابن أنعم وابن أبي كريمة قد نزعا إلى رواية الحديث فإن علي بن زياد (ت183هـ/799م) من أبرز فقهاء إفريقية الأوائل، ورغم أن المصادر لا تذكر سوى أساتذته المشارقة وعلى رأسهم الإمام مالك والليث بن سعد وسفيان الثوري،

---

(1) Vonderheyden: La Berberie orientale sous la dynastie des Banou el Aghlabes, p120.

(2) ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بـدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010، ص94-97.

(3) ابن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيـروت، لبنـان، 1990، ج5، ص142.

(4) ابن سعد: نفس المصدر، ج5، ص149.

(5) نفسه، ج5، ص132.

(6) أبو العرب: المصدر السابق، ص213.

(7) نفس المصدر، ص214.

(8) نفسه، ص213، عياض: تراجم أغلبية: ص22.

وتضرب صفحا عن الإشارة إلى شيوخه بالمغرب، فإننا نقدر بالنظر إلى تاريخ الوفاة، تتلمذه عن علماء البعثة العمرية من الفقهاء التابعين، حتى أصبح خير أهل إفريقية في الضبط للعلم[1] فقد وصفته المصادر المغربية بأنه كان ثقة مأمونا متعبدا بارعا في الفقه، وليس أدل على ذلك من أهل العلم بالقيروان إذا اختلفوا في مسألة كتبوا بها إلى علي بن زياد ليخبرهم من على الصواب فيها[2].

ولا نبالغ إذا اعتبرناه المؤسس الفعلي والحقيقي للمدرسة الفقهية المغربية ليس بمدينة تونس، حيث مقامه، بل بإفريقية عامة، فهو لم يكتف بنقل المدونات الفقهية المشرقية وعلى رأسها الموطأ، بل ألف كتابا في الفقه على المذهب المالكي سماه خير من زنته[3] وعنه تلقى علم الفقه مشاهير المغاربة في هذا التخصص من أمثال سحنون بن سعيد وأسد بن الفرات وغيرهم[4].

ولا نعدم الإشارة أيضا إلى شخصية البهلول بن راشد (ت183هـ/799م)، فبالرغم من ميله إلى رواية الحديث، فهو وتد من أوتاد المغرب في العلم كما سمته المصادر وهذا ليس غريبا إذا علمنا بأنه تتلمذ عن الرعيل الأول من فقهاء المغرب الذين درسوا عن التابعين على غرار ابن أنعم وموسى بن علي بن رباح[5] وإن كان الغالب عليه مذهب مالك فإنه كان يميل أحيانا إلى قول سفيان الثوري، فلم يرض بالتقليد منهجا بل آثر الاجتهاد وألف ديوانا في الفقه[6] وتخرج عليه جلة فقهاء المغرب كالإمام سحنون وعون بن يوسف الخزاعي وأبو زكرياء يحيى بن سليمان الحفري[7].

ونختم هذا المبحث بذكر العلامة عبد ا بن فروخ (ت175هـ/791م)، فبغـض النظر عن تجاهل المصادر لشيوخه بالمغرب، فيكفي أنه تتلمذ عن فطاحلة الفقه بالمشرق منهم الإمام مالك وأبي حنيفة، كما تلقى العلم عن زكرياء بن أبي زائدة وهو تابعي،

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص220-222.

(2) المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج1، ص234-235.

(3) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص234، عياض: تراجم أغلبية، ص22، محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، ص60، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص152.

(4) أبو العرب: المصدر السابق، ص220، المالكي: نفس المصدر، ج1، في نفس المكان.

(5) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص200-201.

(6) نفسه، ج1، ص201، ابن مخلوف: المصدر السابق، ص60-61.

(7) أبو العرب: المصدر السابق، ص128.

ودرس على سفيان الثوري أيضا، وكانت المحصلة بعد التكوين أن أصبح حافظا للحديث والفقه وكان يلقب بفقيه أهل المغرب من طرف الإمام مالك بن أنس وكان ينتدبه للإجابة على المسائل الفقهية التي تأتيه من المغرب، لما لمس فيه علامات النبوغ والاجتهاد فقد وصفه المالكي بأنه يميل إلى طريقة أهل النظر والاستدلال [1].

وثبت عنه تأليف ديوان في الفقه[2]، ويقال إن مولده كان بالأندلس سنة (115هـ/ 733م)، ثم سكن القيروان وأوطنها[3].

ب – دور التابعين في إدخال الفقه الإسلامي إلى بلاد الأندلس قبل ظهور المدارس الفقهية

من الصعب على الباحث أن يحدد تاريخا معينا لبداية الفقه الإسلامي في الأندلس، ومرد ذلك إلى أن علم الفقه لم يبلغ بعد مرحلة النضج والاستقلال عن العلوم الإسلامية الأخرى، إبان الفتح الإسلامي للأندلس (92هـ/710م).

كما أن حركة الجهاد ونشر الدين الإسلامي قد غلبت على مناحي الحياة الأخرى، ولم يكن الوضع يسمح بالتوسع في تقرير الأحكام الفقهية واستنباطها من أدلتها الشرعية، فضلا عن أن حركة التعريب لم تبدأ مع الفتح الإسلامي، وإنما انتظرت ريثما اطمأنت شعوب الأرض الأندلسية المفتوحة إلى الدين الجديد ثم اتجهت إلى التعريب لكي تتعلم لغة القرآن كتاب دينها الإسلامي[4].

ولا يخفي أن فهم العربية ومعرفة أساليبها في مقدمة الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يريد معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية. على أن ذلك لا ينفي أن يكون نفر من أهل الأندلس الداخلين في دين ا - عقب الفتح - قد تفقهوا في المبادئ الأولى للشريعة الإسلامية التي يحتاجون إليها في أداء شعائرهم الدينية، وحاجاتهم اليومية، وقد

---

(1) المالكي: الرياض، ج1، ص176-177، الدباغ: المعالم، ج1، ص239 وما بعدها، فقد كان يميل إلى قول أهل العراق إذا تبين له الصواب في حكمهم.

(2) ابن مخلوف: شجرة النور، ص60.

(3) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص177، وكان يكاتب مالكا فيجيبه وكان البهلول بن راشـد وعبـد ا بـن غانـم يراجعانه في المسائل الفقهية، وتولى قضاء القيروان مكرها ثم أعفي منه، ابن مخلوف: نفس المصدر، ص60، الدباغ: نفس المصدر، ج1، ص239.

(4) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع19، طرابلـس، ليبيـا، 2002، ص63-64.

تلقوا هذه المبادئ من جند الفتح - من القراء والمحدثين والفقهاء - الذين قدموا مع موسى بن نصير وتصدروا القواعد الأمامية في حركة الجهاد، ومثلوا في نفس الوقت مصادر قضائية وفقهية يستعان بهم في تنفيذ الأحكام الشرعية، سواء في صفوف الجند (الأحكام العسكرية) أو مع السكان المحلية (الأحكام الفقهية الخاصة بالغنائم والسبايا ومال الجزية) من أهل الذمة، يهودا أو نصارى، ولم تكن هذه الفئة من العلماء عسكريين بل من الفقهاء التابعين[1] وكان جند الإسلام الفاتحون يحملون معهم المصاحف حينما ارتحلوا، وحلوا للقراءة والتدبر والاستعانة بها وبالسنة النبوية الشريفة في استخلاص الأدلة الشرعية بالنسبة للقضايا والنوازل الفقهية الطارئة عليهم أثناء تأدية واجبهم العسكري في فتح الأندلس، حتى يعلم الجند الفاتح بأنهم دعاة قبل أن يكونوا غزاةً وهداةٌ قبل أن يكونوا مقاتلين.

وتأكيدا لهذا المعنى، ذكر أبو العرب: أن عمر بن عبد العزيز - رضي ا عنه - حينما أرسل عشرة من التابعين لأهل إفريقية، يفقهونهم في الدين، أشار في سياق ذلك إلى أن من بين هؤلاء العشرة من دخل الأندلس مع جند الفتح[2]، وأفضل من رصد نشاطهم العسكري والحضاري بها أبو بكر المالكي في رياضه[3].

وثبت كذلك أن موسى بن نصير أخذ معه طائفة من الفقهاء، جلهم من التابعين ليعلموا أهل الأندلس القرآن ومبادئ الإسلام وأحكامه، سنقتصر على ذكر عينة منهم ممن ألم بالفقه، وشارك بالإفتاء والاجتهاد العلمي الشرعي من الكتاب والسنة مما اتصل بقضايا الفتح[4]، ومن ذلك محمد بن أوس بن ثابت الأنصاري، وكان من أهل الدين والفضل، معروفًا بالفقه[5]، وحنش بن عبد ا بن عمرو الصنعاني، الذي غزا الأندلس مع موسى بن نصير،

---

(1) قدر عبد الملك بن حبيب، عدد التابعين الذين دخلوا بلاد الأندلس مع جيوش الفتح بـ: نحو عشرين تابعيا دون ذكر أسمائهم، كتاب التاريخ، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2008، ص144.

(2) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص84 وما بعدها انظر تراجم الفقهاء التابعين الذين شهدوا فتح الأندلس، ص86، الهامش رقم 10 نموذجا.

(3) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج1، صفحات 114-119-99-111-112-124-125-132.

(4) الحميدي: جذوة المقتبس، ص6، ذكر منهم (05) تابعين ممن دخل الأندلس، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتـاب، 2008.

(5) الحميدي: نفس المصدر، ص45.

وهو أول من ولي عشور إفريقية في الإسلام[1]، وبكر بن سوادة بن ثمامة الجذامي، الذي غرق في مجاز الأندلس سنة (128هـ/745م) وقيل مات بإفريقية، وكان فقيها مفتيا[2]، وهذا علي بن رباح بن نصير اللّخمي، الذي دخل الأندلس مع موسى بن نصير واشترك في توزيع غنائم الفتح من السبي والمتاع والأراضي، ولم تسند له هذه المهمة لو لم يكن من الفقهاء ويكفي أن وصفته المصادر بالعالم والراوي الثقة والزاهد[3].

ومن الفقهاء التابعين الذين دخلوا الأندلس وشاركوا في تأسيس المسجد الجامع بقرطبة عبد ا بن يزيد الحبلي[4]، ومنهم كذلك المغيرة بن بردة، التابعي الجليل الذي وطأ الأندلس مع القائد الفاتح موسى بن نصير وكان من الفقهاء[5]، ويضاف إليهم حبان بن أبي جبلة القرشي، التابعي الجليل، الذي ساهم في حملة موسى بن نصير على الأندلس وهو من الفقهاء الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية ليفقهوا أهلها[6]، فليس من المستبعد أن يقوم بنفس الدور بالأندلس ولو على نطاق محدود مع باكورة الفتح الإسلامي.

وكذلك عياض بن عقبة بن نافع الفهري، تابعي جليل، من خيارهم، ذكره عبد الملك بن حبيب في الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغلوا[7].

هؤلاء نخبة من التابعين الفقهاء الذين دخلوا الأندلس مع موسى بن نصير في أواخر ق 1هـ/7م، ذكرتهم دون غيرهم لما عرف عنهم من النباهة في الفقه، ومشاركتهم الفعالة في الجهاد وبناء المساجد وكذا الإشراف على توزيع الغنائم والسبي والأراضي بالعدل والإنصاف وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية كما أكدتـه المصـادر المغربيـة والأندلسية.

---

(1) الحميدي: جذوة المقتبس، ص202-203، الضبي: بغية الملتمس، ص238 وما بعدها، ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص109 وما بعدها.

(2) الضبي: نفس المصدر، ص211.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص248-249، المقري: نفح الطيب، ج1، ص218.

(4) المقري: نفس المصدر، ج1، ص278، المالكي: الرياض، ج1، ص99 وما بعدها.

(5) المقري: نفس المصدر، ج3، ص10، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص124-125، أبو سعد: رحلة الفقه إلى الأندلس، ص70.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص107، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص111-112، المقري: نفس المصدر، ج3، ص9، أبو سعد: المرجع السابق، ص69.

(7) المقري: المصدر السابق، ج1، ص287، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص132، أبو سعد: نفس المرجع، ص71.

وحسب تقديرات المصادر ذاتها، فرغم ظروف الحرب التي أحاطت بتواجدهم بالأندلس فقد مكثوا بها حوالي سنة، عكفوا خلالها على تعليم أهلها القرآن، وأشرفوا على تفقيههم في الدين على غرار ما قاموا به بإفريقية، وبذلك فهم الذين أرسوا الدعائم الأولى للثقافة الفقهية الإسلامية في الديار الأندلسية، وعلى أيديهم تخرجت نخبة من الأعلام الفقهاء النبهاء، كان لهم دور الريادة في تأسيس النواة الأولى للمدرسة التشريعية في الأندلس، فقد تتلمذ القاضي عمرو بن شراحبيل القرطبي عن التابعي الجليل أبو عبد الرحمن عبد ا بن يزيد الحبلي (ت100هـ/718م)[1].

وكانت الثقافة الإسلامية عموما في هذه المرحلة شاملة لعلوم القرآن والحديث والفقه أيضا، ومن خلال الآيات والأحاديث تُستَنْبطُ بعض الأحكام الشرعية، فكان هؤلاء الفقهاء والتابعون يقومون بهذه المهمة الجليلة في الأندلس.

وزعم المستشرق الإسباني "آنخل جنثالث بالنثيا"، أن القرآن الكريم كان المصدر الوحيد للتشريع الإسلامي خلال هذه المرحلة بالأندلس، كما هو الشأن في البلاد الإسلامية الأخرى[2]، وهو زعم لا يستند إلى دليل، بل كانت السنة النبوية الشريفة منذ حياة الرسول صلى ا عليه وسلّم تمثل المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، كذلك عرف الناس الإجماع والاجتهاد أو القياس منذ عهد الصحابة عليهم الرضوان، وعلى غرارهم سار أولئك التابعون في المغرب الإسلامي والأندلس.

ومن أعلام المدرسة الفقهية الأندلسية الأوائل نذكر زياد بن عبد الرحمن اللخمي المعروف بشبطون (ت194هـ/809م)، العارف بمسائل الحلال والحرام، ويحي بن مضر القيسي (ت189هـ/804م)، الفقيه المجتهد، وحسين بن عاصم الثقفي (ت180هـ/796م)[3] المتخصص في الدراسات الفقهية، له تأويلات وصاحب اجتهاد، وعيسى بن دينار الغافقي (ت212هـ/827م)، الذي علّم أهل الأندلس الفقه والمسائل، وأخوه عبد الرحمن بن دينار

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص175-254، المقري: نفح الطيب، ج1، ص278، المالكي: الريـاض، ج1، ص99، وكان عمرو بن شراحبيل بن محمد المعافري قاضيا أيام عبد الرحمن بن معاوية.

(2) تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ص2 وما بعدها.

(3) عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، تحقيق رضوان بن صالح الحصري، ط1، مركز ابن القطان، للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف والسيرة العطرة، العرائش، المغرب، 2012، ص134 وما بعدها، انظر عنهم أيضا: عبد الملك بن حبيب: كتاب التاريخ، تحقيق عبد الغني مستو، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2008 ص182.

(ت201هـ/816م)[1] الفقيه الحافظ وسعيد بن عبدوس (ت180هـ/796م) الفقيه القاضي[2]، والغازي بن قيس (ت199هـ/814م) الفقيه العالم بالمسائل[3]، وقرعوس بن العبـاس (ت220هـ/835م)، الذي كان علمه المسائل على مذهب مالك[4].

ومن الرعيل الأول لفقهاء الأندلس نذكر معاوية بن صالح (ت158هـ/774م) الذي كان فقيها رواية عن الشاميين، ثم أصبح قاضيا على عهد عبد الرحمن بن معاوية بقرطبة، وفي أثناء إحدى رحلاته العلمية إلى المشرق روى عنه سفيان الثوري - فقيه العراق - والليث بن سعد - فقيه مصر -[5] ونضيف إليه صعصعة بن سلام الشامي (ت180هـ/796م)، الذي كانت الفتيا دائرة عليه بالأندلس أيام الأمير عبد الرحمن بن معاوية وصدرا من أيام حكم هشام بن عبد الرحمن، يروي الفقه عن الإمام الأوزاعي ومن أشهر طلبته بالأندلس الفقيه البارز عبد الملك بن حبيب[6] ولا نعدم الإشارة إلى شخصية محمد بن إبراهيم بن مزين (ت183هـ/799م) قاضي الجماعة بقرطبة، يرحل إلى الحج سنة (170هـ/786م) ويسمع عن مالك بن أنس ثم يعود إلى وطنه الأندلسي[7].

ويمثل هؤلاء الفقهاء من الرواد الأوائل للمدرسة التشريعية بالأندلس، ثمرة جهود التابعين الوافدين على بلاد الغرب الإسلامي أو أنهم تخرجوا على علماء الأندلس من طلبة الفقهاء التابعين أو تلقوا الفقه الإسلامي على بعض أعلام الفقه المشارقة الذين ارتحلوا إلى الأندلس أو درسوا عليهم بالمشرق الإسلامي أثناء تأديتهم لفريضة الحج أو لما عقدوا الرحلات العلمية الخالصة وهو ما سنتوسع فيه بالمبحث القادم.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص15، انظر عن عيسى بن دينار:

- Abdelmagid Turki: La vénération pour Malik et la Physionomie du Malikisme Andalou, Stvdia Islamica, N°33, Paris, 1971,P46.

(2) القاضي عياض: المدارك، ج1، ص347.

(3) عياض: نفس المصدر، ج1، ص347، عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، ص136.

(4) نفسه، ج1، ص492-493، عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، ص134، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص291، ابن حبيب: كتاب التاريخ، ص182.

(5) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص400-401، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص185 وما بعدها.

(6) نفسه، ص168-169، الخشني: نفس المصدر، ص208، انظر عن رواد الفقه الأوائل في الأندلس من أمثال شبطون والغازي بن قيس:

- Hady Roger Idris: Laube du.Malikisme ifriqiyen, stvdia Islamica, N°33, Paris, 1971, p21.

(7) محمود علي مكي: الرحلات بين المشرق والأندلس، مجلة البينة، ع1، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، 1962، ص35.

3 – الرحلات العلمية المغربية والأندلسية إلى مدارس الفقه بالمشرق الإسلامي

سنتناول في هذا المبحث العلاقات بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي وبين المدارس الفقهية في المشرق الإسلامي مع التركيز على تلك التي استقطبت أعدادا معتبرة من الطلبة المغاربة والأندلسيين خلال القرنين 2 و 3هـ/9 – 8م، ونعني بها الحجازية والمصرية والعراقية والشامية بالدرجة الأولى.

وسنتتبع مسار تلك الرحلات برصد نشاطاتها العلمية في دراسة وتحصيل الفقه الإسلامي عن أعلامه البارزين من حيث السماع والإجازة، والعمل على نقل المدونات الفقهية الهامة، محاولين قدر الإمكان إبراز المشتركات بين الطرفين المغربي والأندلسي في هذا المجال، مع إظهار ملامح الاجتهاد العلمي لدى طلبة وعلماء البلدين، بحيث لم تكن بعثاتهم الفقهية، في موقع التلقي والدراسة فقط، بل تطورت إلى التأثير العلمي في مدارس الشرق بمسائلهم الفقهية ونوازلهم المطروحة، المعروفة بجدية القضايا الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية والدينية والثقافية، ليوافيهم أئمة الفقه بالمشرق في المدينة والعراق ومصر والشام بالأجوبة الكافية والشافية، ومن هنا ظهر مدى تأثيرهم على أساتذتهم أثناء الدراسة، والذين في الكثير من الأحيان يثمنون دورهم العلمي ويقدرون كفاءاتهم الدراسية، فيستفيدون من أرائهم الاجتهادية، ويتعاونون على تأليف الكتب ثم العمل على نسخها ونقلها إلى المغرب والأندلس لتتحول إلى مرجعيات فقهية وقضائية.

أ – الرحلة المغربية والأندلسية إلى الحجاز والعلاقة مع مدرستها الفقهية

نسجل ملحوظة هامة قبل التوغل في الموضوع، مفادها، أننا درسنا في الفصل الأول من الباب الأول الرحلة الحجازية بشكل مستفيض، وتعمقنا في الحديث عن طلبة المغرب والأندلس عن الإمام مالك بن أنس بالمدينة المنورة، ونقل موطئه فلسنا بحاجة إلى التكرار، مع إمكانية تجلية بعض الحقائق الفقهية، التي تم إغضاء الطرف عنها فيما سبق كاستمرار الاتصالات الفقهية بين إمام دار الهجرة وطلبته المغاربة والأندلسيين، والتي يتوجب إقحامها في هذا المبحث تعميما للفائدة.

وفي حقيقة الأمر فقد بدأت هذه الرحلة العلمية ذات الغرض الفقهي منذ عصر مبكر يعود إلى منتصف القرن 2هـ/8م وما تلاه، فمن المغاربة الطلبة ثم العلماء، يتصدرهم علي بن زياد، الذي شد الرحال إلى المدينة في طلب علم الفقه، بعد أن استوفى

دراسته بإفريقية عن خالد بن أبي عمران، ولما حل بالحجاز روى عن مالك بن أنس الموطأ وهو أول من أدخله إلى بلاد المغرب، بعد أن دون سماعه اجتهادا وليس تقليدا، فقد كان من نقاد أصحاب مالك[1].

وعلى ضوء الموطأ ألف كتابا في الفقه سبق ذكره، وتظهر ملامح اجتهاده الفقهي في موطأ علي بن زياد، والذي يشتمل على 14 بابا في فقه المعاملات، وهي في واقع الأمر قطعة مبتورة من الكتاب الأصلي تقع في 105 صفحات، وتشتمل على 159 مسألة فقهية، تضمنت الكثير من أرائه الإضافية خرج بها عن قاعدة الرواية الرتيبة والتقليد وخالف في بعض المسائل، أستاذه مالك[2].

وهذا عبد ا بن غانم القاضي، كان يراسل الإمام مالك بمسائله الفقهية للبت في أقضيتها الخاصة بنوازل الخصوم فترد عليه الأجوبة من طرف أحد مراسليه وهو حاتم بن عثمان[3]، كما كان يكاتب عثمان بن عيسى بن كنانة(ت186هـ/802م)، وهو من فقهاء المدينة وأحد تلامذة مالك بن أنس في النوازل، فيأخذ له الأجوبة من أستاذه[4].

وكما أخذ المغاربة الفقه عن الإمام مالك، فإنهم بالمقابل أكثروا من التلقي عن تلاميذه المشهورين، ومن ذلك تتلمذ سحنون بن سعيد القيرواني عن عبد ا بن نافع الصائغ (ت186هـ/802م) مفتي المدينة تفقه بالإمام مالك وذكر روايته في المدونة، وعن مطرف بن عبد ا (ت220هـ/835م) ابن أخت مالك بن أنس، وكان مقدما في العلم والفقه[5]، وعن فقيه المدينة عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون (ت213هـ/828م)، الذي ينسب إليه كتاب مشهور في الفقه المالكي، ضمنه اجتهاداته[6] ويعتبر حماد بن يحي السجلماسي ثم القيرواني أول من قدم بفقه ابن الماجشون إلى القيروان فيما اعتنى عبد ا بن محمد العتمي السرتي بدراسة كتبه بإفريقية[7]، ويعتبر عون بن يوسف الخزاعي

---

(1) عياض: المدارك، ج1، ص326-327.

(2) علي بن زياد: موطأ الإمام مالك، قطعة منه برواية علي بن زياد، تحقيق محمد الشاذلي النيفـر، ط4، دار الغـرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1982، صفحات 147-148-150-196-197، انظر: الطيب بوسعد: الحياة الثقافة والعلمية في الإمارة الأغلبية، ص152 وما بعدها.

(3) الدباغ: معالم الإيمان، ج1، ص288.

(4) عياض: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص12، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص138-143.

(5) عياض: المدارك، ج2، ص587، انظر ترجمة ابن نافع ومطرف، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص213-424.

(6) عياض: نفس المصدر، ج1، ص362، ابن فرحون: نفس المصدر، ص252.

(7) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية، تونس، ص203، عياض: تراجم أغلبية، ص146.

(ت239هـ/853م) من أكثر طلبة المغرب دراسة للفقه عن علماء الحجاز فقد أدرك أربعين رجلاً من فقهاء المدينة أثناء زيارته لها سنة (180هـ/796م)، منهم عبد الرحمن بن زيد بن أسلم والمفضل بن فضالة[1].

ولم يكتف المغاربة بالدراسة والسماع عن فقهاء المدينة، بل عمدوا إلى نقل كتبهم نحو بلاد المغرب بغرض تداولها والاعتماد عليها في نوازلهم، فقد أدخل محمد بن بسطام (ت313هـ/925م) كتب المغيرة بن عبد الرحمن (ت188هـ/803م) وكتب ابن كنانة وكتب محمد بن دينار (ت182هـ/798م)، وكان يعرف بمسائلها[2].

هذه نماذج من أسماء أساتذة الفقه المالكي بالمدينة ممن تتلمذ عنهم المغاربة، وقد تكون شخصيات أخرى من شيوخ المالكية الحجازيين، لم تذكرهم المصادر، لقلة شهرتهم، أو لتراجع عددهم بعد وفاة الإمام مالك وبالتالي فتور المدرسة الفقهية المالكية بالحجاز ولعل هذا ما يفسر اتجاه طلبة المغرب والأندلس نحو المدرسة المالكية المصرية لكثرة تلاميذ الإمام مالك بها.

وبالمثل فإن الأندلسيين لم يستنكفوا من الرحلة إلى الحجاز لغرض الدراسة الفقهية بالمدينة المنورة عن إمامها المبجل، مالك بن أنس، وأخذ موطئه، والالتقاء أيضا بتلاميذه من بعده، وقد استرسلنا في ذكر أسماء طلبة الأندلس من رواة الموطأ عن مؤلفه، وقد بلغ عددهم زهاء 15 طالبا، أما الذين نقلوا موطأه إلى بلاد الأندلس، فهم لا يزيدون عن 03 طلبة، وقد ناقشنا هذه المسألة العددية استنادا إلى ما أوردته المصادر، ولا بأس أن نذكر بأسماء من أدخل الموطأ من علماء الأندلس، يتصدرهم الغازي بن قيس (199هـ/814م)، الذي شهد أستاذه مالك وهو يدون كتابه الموطأ، ثم درسه عنه، ويعد من الأوائل المدخلين له إلى وطنه الأندلسي[3] وكان يحفظه عن ظهر قلب، ويأتي بعده زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون (ت204هـ/819م)، فهو الآخر درس عن الإمام مالك مباشرة وأخذ عنه

---

(1) أبو العرب: المصدر السابق، ص188.

(2) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص168، ذكر الخشني بأنه كان يعْرب بمسائلها، عياض: التراجم، ص384، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 138.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص272، الحميدي: جذوة المقتبس، ص324، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص292، عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، ص136، عياض: ترتيب المدارك، ج1، ص347، انفرد بالرواية التي تعتبره أول من أدخل الموطأ الأندلس، بينما لم تؤكد ذلك بقية المصادر.

موطأه، وتُجمع المصادر على أنه يأتي في صدارة الناقلين له إلى بلاد الأندلس ولكن الخشني لم يذكر بأنه نقل الموطأ كاملاً بل كتابا واحدا منه (قسما واحدا) يعرف بسماع زياد[1]. وثالث طلبة أهل الأندلس من نقلة الموطأ، هو الفقيه المجتهد يحي بن يحي الليثي (ت234هـ/848م)، درسه أولا على معلمه وصاحبه زياد بن عبد الرحمن (شبطون)، بالأندلس، ثم يمم وجهه شطر المدينة المنورة (سنة 179هـ/795م)، وهو ابن 28 سنة، فلقي الإمام مالك وتلقى عنه كتابه الفقهي الموطأ، باستثناء ثلاثة أبواب من كتـاب الاعتكاف، لأنه شك فيها، أي ربما لم يقتنع بفتاويها عن شيخه مالك حسب رواية الخشني، وهذا مايجعله في عداد المجتهدين، فقد كان يخالف أستاذه في دعاء القنوت والقضاء بالشاهد ويمين، مرجحا قول الليث بن سعد، أما قسم الاعتكاف من الموطأ فآثر روايته عن أستاذه الأندلسي شبطون[2].

ولم يدخر أهل الأندلس جهدهم بعد وفاة الإمام مالك للدراسة عن تلاميذه المشهورين في المدينة المنورة إمعانا منهم في تأكيد اختيارهم الفقهي على المذهب المالكي، كان منهم عبد العزيز بن الدراوردي (ت187هـ/802م)، ينسب إلى بلاد فارس، صحب الإمام مالك وروى عنه وغلب عليه الحديث، وأخرج له مسلم والبخاري وكان شيخه مالك يوثقه، ولم يكن صاحب فتوى في نظر القاضي عياض، ولكن عبد الملك بن حبيب الأندلسي عده من خيرة فقهاء المدينة بعد مالك[3] ولذلك اهتم الأندلسيون أو بعضهم بالرواية عنهم ممن كان يجمع بين الفقه والحديث على غرار داود بن جعفر بن الصغَير القرطبي، مولى بني تميم، سمع من الإمام مالك ومن عبد العزيز بن الدراوردي وكان يميل إلى الحديث[4].

---

(1) عياض: المدارك، ج1، ص349-350، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 24، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص95-98، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص131-132، يؤكد ابن فرحون بأن زيادا عقد رحلتين إلى مالك وأول من أدخل موطأه إلى الأندلس، وله عنه في الفتاوى كتاب سماع معروف بسماع زياد: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص193-194.

(2) عياض: نفس المصدر، ج1، ص 535 وما بعدها، الخشني: نفس المصدر، ص348، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص431-432، ذكر ابن الفرضي بعض أرائه الفقهية المخالفة للإمام مالك ومنها إيجاب شهيدين في اليمين وكان لا يرى بعثه الحكمين عند تشاجر الزوجين، انظر عنه: الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص445، وللعلم فإن أصح روايات الموطأ المتداولة، هي رواية يحي بن يحي الليثي المعتمدة في معظم الكتب المحققة عنه.

(3) عياض: المصدر السابق، ج1، ص288 وما بعدها، عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، ص124.

(4) عياض: نفس المصدر، ج1، ص510-511.

ويلاحظ من مصادر المذهب المالكي وكتب الطبقات والتراجم للعلماء المغربية والأندلسية مدى تركيز طلبة الفقه الأندلسيين على الدراسة عن الفقيه والعلامة المديني عبد العزيز بن أبي سلمة، المعروف بابن الماجشون (214هـ/829م)، كان فقيها ومفتي أهل المدينة في زمانه، سليم العقيدة منكرا لبدعة خلق القرآن، التي صدع بها المعتزلة[1]، لذا تفقه عليه خلق كثير، وفي تصنيف وضعه عبد الملك بن حبيب عن فقهاء الطبقة الأولى بعد التابعين بالمدينة وهم كما قال عشرة رهط، كان أفقههم مالك بن أنس وابن الماجشون، وكلاهما كان جيد الفقه، غير أن مالكا يبحث وعبد العزيز يوافقه، وأما أهل العراق فقالوا: عبد العزيز ابن الماجشون أفقه من مالك[2].

ومن الفقهاء الأندلسيين الدارسين عنه أبان بن عيسى بن دينار (ت262هـ/875م)، وكان فقيها وشُور بقرطبة وتولى القضاء بطليطلة[3]، وهذا عبد الملك بن حبيب (ت238هـ/852م) لما رحل إلى المشرق (سنة 208هـ/823م) تتلمذ عن ابن الماجشون وعاد ابن حبيب إلى الأندلس (سنة 210هـ/825م) وأصبح عالما بالفقه مؤلفا فيه ولما سئل ابن الماجشون: من أعلم الرجلين القروي التنوخي (سحنون بن سعيد) أم الأندلسي السلمي (عبد الملك بن حبيب) فقال السلمي مقدمه علينا، أعلم من التنوخي منصرفه عنا، كان جماعا للعلم كثير الكتب، ولما مات نعي إلى سحنون، فقال: مات عالم الأندلس، بل وا عالم الدنيا، وهي شهادة منه على مكانته العلمية في الفقه وغيره من العلوم، فقد كان فقيه البدن (أي طبيبا) ونحويا عروضيا وشاعرا ونسابة وإخباريا أي مؤرخًا[4].

وتتلمذ الأندلسيون عن علماء مدنيين آخرين، فهذا محمد بن سعيد بن حسان (ت260هـ/872م) القرطبي، قد أخذ الفقه عن عبد ا بن نافع الصائغ (ت186هـ/802م)، الذي بدوره تفقه عن مالك بن أنس وكان مجتهدا وتولى الإفتاء بالمدينة بعد شيخه، كما سمع منه سحنون وذكره في مدونته، لعلمه بالموطأ، فقد ألف فيه كتابا يهتم بشرحه سماه: تفسير الموطأ[5].

---

(1) عياض: المدارك، ج1، ص360 وما بعدها، ابن فرحون: الديباج، ص251-252.

(2) طبقات الفقهاء، ص114-115.

(3) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 49-50.

(4) نفس المصدر، ورقة 69-70، عياض: نفس المصدر، ج2، ص31 وما بعدها، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص246 وما بعدها.

(5) ابن فرحون: المصدر السابق، ص213، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص298-299، الضبي: بغية الملتمس، ص68.

وتوالى فقهاء الأندلس الدارسون بالحجاز بأعداد وفيرة، يقصدون المدينة للتلقي عن أعلامها الفقهاء من تلامذة الإمام مالك ومنهم مطرف بن عبد ا (ت220هـ/835م) الذي كان مقدما في العلم والفقه وهو ابن أخت مالك بن أنس، الذي صحبه في طلب العلم عنه لمدة 17 سنة[1]، فقد أخذ عنه الفقيه الأندلسي يحي بن إبراهيم بن مزين (ت259هـ/872م) القرطبي، لما التقاه حيال رحلته إلى المشرق، حيث روى عنه الموطأ، كما رواه أيضا عن حبيب كاتب الإمام مالك، لذا اعتبره القاضي عياض حافظا للموطأ وفقيها فيه، كما ألف كتاب المستقصية، استقصى فيه علل الموطأ واحتج فيه بالحديث، كما ثبت عنه شرح وتفسير للموطأ أيضا، رواه مشائخ الأندلس عنه، لعل منهم سعيد بن عثمان الأعناقي[2] ويظهر أن دراسته الفقهية في المذهب المالكي قد أخذت طابعا نقديا رصدت نقائص وثغرات الموطأ وتهذيبها بالأحاديث.

وكانت كتب الفقهاء المدنيين من أتباع مذهب الإمام مالك تدرس بالأندلس، فقد درس محمد بن أبي خالد (ت317هـ/929م) موطأ أبي المصعب الزهري (ت242هـ/856م) من أحمد بن سليمان بن أبي الربيع (ت287هـ/900م)، وكلاهما من أهل إلبيرة، وهذا الأخير كان فقيها مالكيا وأحد طلبة سحنون بن سعيد القيرواني[3]، كما أن ابن أبي خالد قد درس بالقيروان على أصحاب الإمام سحنون، ولا يستبعد أن يكون أحمد بن سليمان عقد رحلة إلى الحجاز والتقى بأبي مصعب الزهري بالمدينة المنورة، بالنظر إلى التقارب الزمني بينهما، وبفضل المكانة العلمية للزهري، فقد روى عن مالك الموطأ وتفقه بأصحابه، كما أنه تميز أيضا بالاجتهاد الفقهي، فله كتاب مختصر في قول مالك مشهور، فهو بحق فقيه أهل المدينة على حد تعبير القاضي عياض، بالإضافة إلى أنه من أهل الثقة في الحديث، حيث أخرج البخاري ومسلم عنه في صحيحهما[4].

ولعلّ هذه الخصائص العلمية جعلت الفقهاء الأندلسيين والمغاربة يشتركون في الدراسة عنه، لكونه جمع بين الفقه والحديث، فقد ذكر المالكي عن محمد بن سحنـون

---

(1) ابن فرحون: المصدر السابق، ص424.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص133، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص370-371، ابن الفرضـي: تاريـخ علمـاء الأندلس، ص432-433، ذكر له كتاب تفسير الموطأ، الضبي: بغية الملتمس، ص434.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص31-322.

(4) عياض: المصدر السابق، ج2، ص511-512.

(ت256هـ/869م)، أنه لما رحل إلى المشرق (سنة 235هـ/849م)، لقي فيها جماعة من العلماء منهم أبو المصعب الزهري صاحب مالك[1]، ومن المحتمل أن يكون قد تلقى عنه موطأه، ومحمد بن سحنون القيرواني غني عن التعريف،فهو إمام في الفقه المالكي عالم بالآثار، يجيد المناظرة وكثير الكتب في الفقه والحديث والعقيدة والتاريخ، حيث ألف نحو مائتي كتاب في فنون العلم[2].

ب – الرحلة المغربية والأندلسية إلى مصر والعلاقة مع مدرستها الفقهية

دفعت عوامل كثيرة طلبة المغرب على عقد الرحلات العلمية الفقهية إلى مصر، من أجل استكمال دراستهم عن فقهائها البارزين، منها قربها الجغرافي من إفريقية، وكونها منطقة عبور للهجرات المغربية نحو بلاد المشرق، وتحديدا إلى الحجاز والعراق والشام[3].

كما مثلت مصر الحاضنة العلمية لأساتذة الفقه المالكي الأكفاء ممن درس عن الإمام مالك واجتهد في الدراسات الفقهية من أمثال الليث بن سعد وعبد الرحمن بن القاسم، وعبد ا بن وهب وأشهب بن عبد العزيز وعائلة ابن عبد الحكم.

هذا وتحولت أرض الكنانة إلى مركز جديد للمذهب الفقهي الشافعي بعد انتقال إمامه إليها من العراق.

وقد ارتسمت معالم تحقيق العلاقات الفقهية بين بلاد المغرب ومصر في القرن 2هـ/8م، واشتهر من فقهاء مصر خلال هذه الفترة، الفقيه المجتهد الليث بن سعد (ت179هـ/795م)، وهو من الرواد الأوائل في سلم الطلبة المصريين عن الإمام مالك، بل قيل كان أفقه منه، ونسبت إليه رسالة نقدية إلى أستاذه، حوت بعض الملاحظات عن مذهبه[4].

ونظرا لما اتصف به من مكانة علمية فقهية جاب أنظار الكثير من طلبة المغرب، فرحلوا للدراسة عنه، نذكر منهم علي بن زياد والبهلول بن راشد وأبو خارجة عنبسة بن خارجة الغافقي ومحمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي، الذي له سماع مدون عن

---

(1) المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج1، ص444، عياض: المصدر السابق، ج3، ص104.

(2) عياض: نفس المصدر، ج3، صفحات 104-105-106-107، ابن فرحون: الديباج، ص333-334.

(3) عن تفاصيل الرحلة المغربية إلى المشرق انظر: أحمد بدر: هجرة الثقافة من المشرق إلى المغرب في القرن الثاني للهجرة، مجلة دراسات تاريخية، ع8، جامعة دمشق، سوريا، 1982، ص89 وما بعدها.

(4) عن حياة الفقيه المصري الليث بن سعد وعلاقته بالإمام مالك انظر:

- Robert Brunshvig: Polémiques médiévales autour du rite de Malik, AL-Andalus, revista de Las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid, y Granada,Vol. XV, Madrid, Granada, printed in Spain, 1950, p379-380.

الليث بن سعد، وشجرة بن عيسى المعافري[1]، وحتى رجال الحكم من الأمراء الأغالبة، فقد كان بعضهم من طلبة الدراسة عنه، فهذا الأمير إبراهيم بن الأغلب، قد أخذ الفقه بالفسطاط عن الليث بن سعد وكان ابن الأغلب عالما وفقيها، كثير الطلب للعلم[2].

وتجدر الإشارة إلى أن مدرسة مصر الإسلامية، قد توضحت معالم شخصيتها المتميزة في مجال الدراسات الفقهية منذ فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، بفضل جهود العديد من التابعين، اشتهر منهم يزيد بن أبي حبيب (ت128هـ/746م)، الذي كـان أول من نشر العلم بمصر في الحلال والحرام ومسائل الفقه[3]، وكذلك بفضل نشاط علماء الجيل التالي مباشرة لابن أبي حبيب، من تلاميذه المصريين وعلـى رأسهـم، عبـد ا بن لهيعة (ت174هـ/790م)[4]، والمفضل بن فضالة (ت181هـ/796م) [5]، القاضيـان بمصر.

ولا ننسى أن هذا الجيل ضم بين صفوفه فقيه مصر السالف الذكر، الليث بن سعد، الذي عد أحد الأعلام المبرزين من أصحاب المذاهب المستقلة في الفقه الإسلامي، غير أن غياب المنتصرين له من تلاميذه، قد عطّل مذهبه، ويكفي أن الإمام الشافعي قرنه بمالك بن أنس وقال فيه: "هو أفقه من مالك، إلا أنه ضيعه قومه"[6].

وفي خلال النصف الثاني من ق 2هـ/8م، كانت دراسات الفقه بمصر قد اتضحت هويتها المالكية تماما على أيدي العديد من تلاميذ الإمام مالك من المصريين الذين جعلوا من بلادهم المهد الثاني لمذهب مالك بعد الحجاز مقر الإمام وموطنه، ويأتي على رأس هؤلاء: أبو عبد ا عبد الرحمن بن القاسم (191هـ/806م)[7] وأبو محمد عبد ا بن وهب

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، صفحات 22-27-78-83-151.

(2) ابن عذاري: البيان المغرب، ج1، ص116، ابن الآبار: الحلة السيراء، تحقيق علي إبراهيم محمود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008، ص59-60.

(3) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج1، ص115-116، السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص299.

(4) الذهبي: نفس المصدر، ج1، ص215-217، السيوطي: نفس المصدر، ج1، ص301.

(5) الذهبي: نفسه، ج1، ص228-229، السيوطي: نفس المصدر، ج1، ص302، أحمد عبد اللطيف حنفي: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، من عصر الولاة حتى نهاية العصر الفاطمـي (21-567هـ/642-1171م)، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2006، ج2، ص144.

(6) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت، لبنان، 1968، ج4، ص280-281.

(7) عياض: المدارك، ج2، ص433 وما بعدها، ابن فرحون: الديباج، ص239 وما بعدها.

(ت197هـ/812م)[1]، وأبو عمرو أشهب بن عبد العزيز (ت204هـ/819م)[2] وأبو محمد عبد ا بن عبد الحكم (ت214هـ/829م)[3]، وأبو زكرياء يحي بن بكير (ت231هـ/845م)[4] ثم أصبغ بن الفرج (ت225هـ/839م)[5]، الذي فاته تلقي العلم على مالك بن أنس، فأخذ عن فقهاء مصر السابقين.

وكان جامع عمرو بن العاص بالفسطاط ملتقى العلماء والفقهاء والطلبة المغاربة والأندلسيين، ومركزا للدروس والمناظرات، والجدير بالذكر أن مدرسة الفسطاط كانت أكثر ازدهارا من مدرسة القيروان، في البداية، بفضل التنافس العلمي بين الفقهاء، كمؤشر حقيقي على اجتهادهم، وإن تمسك بعضهم بالتقليد المالكي، على غرار أشهب بن عبد العزيز الذي لم يكن يزيد في سماعه حرفًا واحدا[6]، فإن عبد ا بن وهب لم يشأ أن يقبل الروايات كما هي في الموطأ، بل كان يدقق في اختيار الأحاديث، وكذلك عبد الرحمن بن القاسم الذي كان يفرع على أصول مذهب مالك وينافس أشهب بن عبد العزيز[7].

ولم تتمركز الحركة العلمية في مدينة الفسطاط لوحدها، بل نشطت كذلك في مدينة الإسكندرية، فرغم اشتهارها كأرض جهاد وموطن رباط، فإنها مثلت بالمقابل ملاذا لهجرة العلماء من المغرب والأندلس، بفضل مساجدها ومدارسها التي شُيدت في بواكير العصر الإسلامي، لتصبح لاحقا مركزا رئيسيا للدراسات الفقهية على المذهب المالكي، واتخذها المغاربة والأندلسيون محطتهم الأولى بعد عودتهم من المشرق، وفضل الكثير منهم الإقامة بها[8].

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص421 وما بعدها، ابن فرحون: المصدر السابق، ص214 وما بعدها.

(2) نفس المصدر، ج2، ص447 وما بعدها، ابن فرحون: نفس المصدر، ص162.

(3) عياض: نفسه، ج2، ص523 وما بعدها، ابن فرحون: نفس المصدر، ص217 وما بعدها.

(4)عياض: نفسه، ج2، ص528، وما بعدها، ابن فرحون: نفس المصدر، ص435.

(5)عياض: نفسه، ج2، ص561 وما بعدها.

(6) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، د. ط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر، د. ت، ج2، ص157.

(7) جلال الدين السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، 1967، ج1، ص166.

(8) جمال الدين الشيال: الصلات الثقافية بين المغرب ومدينة الإسكندرية في العصر الإسلامي، مجلة كلية الآداب، مجلد 15، مطبعة جامعة الإسكندرية، مصر، 1962، ص147 وما بعدها.

ولم يترتب على قيام الدولة الطولونية على يد أحمد بن طولون عام (254هـ/ 867م) استقلالا تاما عن الخلافة العباسية، بل بقيت محتفظة بالتبعة الاسمية لها[1] ولم تنقطع العلاقات الثقافية بينهما ناهيك عن بلاد المغرب.

ومما يلاحظه الباحث في هذا المضمار ازدياد الرحلات المغربية مع أواخر ق 2هـ/8م، وطيلة ق 3هـ/9م إلى مصر،حيث وفود الفقهاء على حواضرها العلمية للدراسة على أعلامها فعرف عن أسد بن الفرات أخذه الفقه عن عبد الرحمن بن القاسم، واستشاره في تدوين سماعه عنه، فسمح له بذلك، وتوجت رحلته الدراسية بتأليفه كتاب الأسدية في الفقه[2] الذي قدم به إلى القيروان ودرسه عنه الكثير من الطلبة.

ومن جهته عقد سحنون بن سعيد رحلة إلى مصر - بعد أن أتم دراسته الفقهية بتونس والقيروان وتلقى الأسدية عن صاحبها - وكان ذلك سنة (188هـ/803م)، وتفقه بها على يد فقهائها البارزين من أمثال ابن وهب وأشهب وابن عبد الحكم، واختص بالدراسة ابن القاسم وعنه صحح أسدية بن الفرات كمقدمة لوضع مدونته الفقهية المشهورة على المذهب المالكي بعد عودته إلى إفريقية سنة(191هـ/806م)[3].

ولم يقتصر المغاربة في رحلاتهم العلمية إلى مصر،على التتلمذ عن أعلامها في الفقه بالسماع فقط،وإنما أشفعوا دراستهم بتدوين المؤلفات ونقل الكتب الفقهية عن أساتذتهم المصريين ثم حملوها معهم إلى إفريقية،فقد روى الإمام سحنون عن ابن القاسم موطأ الإمام مالك، وفي متحف رقادة بالقيروان جزء منه، وهو كتاب البيوع، ويقع في 06 أوراق[4].

---

(1) محمد بن يوسف الكندي: ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، ط1، دار صادر، لبنان، 1959، ص239-243.

(2) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1997، ص146-147، المالكي: الرياض، ج1، ص255، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص5، أحمد عبد اللطيف: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، ص148-149.

(3) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص78، ابن فرحون: الديباج، ص239 وما بعدها، أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص184-185.

(4) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص373، محمد العبدري: الرحلة المغربية، تحقيق أحمد بن جدو، د. ط، نشر كلية الآداب، الجزائر، د. ت، ص59، وقد لاحظ وجود موطأ ابن القاسم أيضا: الوزير السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981، ج1، ص248، وعن كتاب البيوع الذي أدخله سحنون إلى القيروان ضمن موطأ مالك، رواية عن ابن القاسم، انظر متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 39 ملف 8، انظر عنه:

- J. Shacht: On some manuscripts in the libraries of Kairouan and Tunis, Arabica, revue d'études Arabes, France, Tome XIV, année 1967, E. J. Brill Editeurs, Leiden, Holand, 1967, p228.

وكان عبد الرحمن بن عمران الملقب بالورنة (252هـ/895م)، الفقيه القيرواني مقتصرا في دراسته الفقهية بالمغرب على أمهات كتب ابن القاسم[1].

وقد وقفت بدار الكتب الوطنية التونسية على مخطوط بعنوان مجالس ابن القاسم، والذي يحمل رقم 610، وهو يشتمل على 07 مجالس فقهية من وحي اجتهاده، إذ قل الاعتماد فيه على مالك بن انس، حتى الاستشهاد بالنصوص كان نادرا.

كما وجدت لنفس المؤلف مخطوطا بعنوان كتاب الاستنباط في فقه العبادات والمعاملات على المذهب المالكي، شمل 14 بابا، وهو يقع في 43 ورقة، وعند فحصي له، أدركت أنه لم يعتمد فيه على الإمام مالك فحسب، وإنما على تلميذه الإمام سحنون كذلك وعلى الإمام الشافعي، كما يأخذ أيضا من الأدلة النصية من الكتاب والسنة، ولاشك أن المغاربة قد استفادوا من كتب ابن القاسم في الفقه المالكي، فقد كان فقيه القيروان سحنون بن سعيد يدرسها للطلبة مقرونة بالشروحات[2].

واهتم فقهاء المغرب كذلك بإدخال كتب عبد ا بن وهب والعمل على دراستها، فقد كان نفيس الغرابيلي السوسي (ت309هـ/921م) ممن يحفظ موطأ ابن وهب[3] وروي كتابه "البيعة" عن جبلة بن حمود (ت299هـ/911م)[4] وهذا الكتاب مطبوع وتم تحقيقه على يد المستشرق الألماني ميكلوش موراني، وصدر عن دار الغرب الإسلامي، وقد عثـرت بمتحف رقادة بالقيروان على كتاب "المحاربة" من موطأ عبد ا بن وهب، ويقع في 20 ورقة[5] والكتاب مطبوع واعتنى بتحقيقه ميكلوش موراني، المستشرق والأستاذ في جامعة بون بألمانيا[6].

---

(1) محمد بن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص141، عياض: تراجم أغلبية، ص254.

(2) المالكي: المصدر السابق، ج1، في نفس المكان.

(3) عياض: المصدر السابق، ص387، المالكي: نفس المصدر، ج2، ص162.

(4) أبو العرب، المصدر السابق، ص196، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص299، عبد ا بن وهب: الموطأ، كتاب القضاء في البيوع، برواية سحنون بن سعيد، تحقيق ميكلوش موراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004.

(5) عدد رتبي 244، ملف 7، انظر عنه:

- J. Shacht: On some manuscripts, p230.

(6) عبد ا بن وهب: كتاب المحاربة من الموطأ، تحقيق وتعليق ميكلوش موراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2002.

والكتاب قد أخذه سحنون بن سعيد، نعني موطأ عبد ا بن وهب، بعد روايته عنه وتدوينه أثناء رحلته إلى المشرق، أي قبل عام 191-192هـ/806-807م، بينما أخذه يحي بن عمر الكناني، الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن أثناء رحلته الأولى التي قام بها بعد سنة (234هـ/848م) إلى مصر عن الحارث بن مسكين وأبي الطاهر أحمد بن عمـرو بن سرح، صاحبي ابن وهب في الفسطاط[1].

إلى جانب يحي بن عمر، هناك راوٍ آخر لهذا الكتاب عن سحنون، وهو أحمد بن داود بن سليمان الصواف(291هـ/903م)، أحد رواة المدونة لسحنون بالقيروان[2].

والكتاب الذي بين أيدينا يشمل عدة موضوعات هي ما جاء في المحارب والقاطع للسبيل وفي قتل الحرورية (فرقة من الخوارج) وفي قتل القدرية (فرقة من المعتزلة)، بالإضافة إلى عدة أبواب تتعلق بالمرتد عن الإسلام وفي المرأة التي ترتد عن الإسلام وفي الزنادقة وفي سب النبي صلى ا عليه وسلم والولاة وفي قتل السحار وفي ضرب العبيد وجراحاتهم[3].

ونعود إلى كتاب البيوع لنقول بأن قطعة منه تتعلق بالقضاء في البيوع مستمدة من موطأ عبد ا بن وهب،قد حققت وطبعت،كما أسلفنا الذكر على يد المستشرق الألماني ميكلوش موراني والمتوفر منها برواية سحنون بن سعيد القيرواني، الذي قام بنقلها إلى بلاد المغرب أثناء رحلته المعروفة إلى المشرق، والجدير بالذكر أن موطأ ابن وهب قد حظي بانتشار واسع في دوائر المذهب المالكي في المغرب الإسلامي وفي الأندلس - كما سنرى لاحقا -، ومن هنا يحتل الموطأ لابن وهب مكانا هاما وبارزا في تاريخ الفقه المالكي في أواخر ق 2هـ/8م، إذ وردت فيه مسائل فقهية عن مالك بن أنس لم يروها رواة الموطأ عنه، كما جاء فيه أيضا ذكر الآراء الفقهية، لفقهاء المذهب المالكي المدنيين والمصريين وغيرهم[4].

---

(1) ميكلوش موراني: مقدمة تحقيق كتاب المحاربة، ص12.

(2) ميكلوش موراني: نفس المصدر، ص12.

(3) نفس المصدر، مقدمة التحقيق، ص31.

(4) عبد ا بن وهب: الموطأ - كتاب القضاء في البيوع - برواية سحنون بن سعيد، تحقيق وتعليق ميكلوش موراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004، مقدمة التحقيق، ص10-12.

ومن المسائل الفقهية التي وردت في قطعة كتاب القضاء في البيوع من موطأ عبد ا بن وهب: العهدة في بيع الرقيق - في بيع الميراث بالبراءة - في بيع الجارية بشرط - في إفلاس العبد ودينه - الحول بالدين - في اليهودي يقع عليه اليمين ثم يحلف - في تضمين الصناع والعمال - في الأجير الراعي وغيره - في المتكاري يتعدى - فيما يلزم الكراء - في المغتصب - في عقر الشجر والقضاء في البضائع - في نفقة الولد على الوالد والوالد على الولد - في الصلح[1].

ولم تكن عناية أهل المغرب وقفا على نقل ودراسة الكتب الفقهية المالكية وخاصة موطآت ابن القاسم وابن وهب، بل تعدتها إلى كتب أخرى لفقهاء مصريين آخرين،فقد اعتنى محمد عبد ا بن محمد العتمي السرتي (ت310هـ/922م) بدراسة كتاب أشهب في الفقه[2] ويعتبر سعيد بن الحداد الفقيه القيرواني والمناظر البارز صاحب الاجتهاد الكبير من العلماء الذين اهتموا بشرح ونقد كتب الفقه لأشهب بن عبد العزيز[3].

وقد وقفت على مخطوط نادر، من كتاب الحج والعمرة لأشهب بن عبد العزيز، الجزء الرابع والجزء الخامس، مقتبس من مجالسه الفقهية وهو يقع في 20 ورقة، ويشتمل على 14 بابا برواية سحنون بن سعيد[4].

مما يعني أن كتبه الفقهية التي أشرنا إلى تدارسها في أواخر ق 3هـ/9م بالقيروان تكون حتما قد دخلت إليها في أواخر ق 2هـ/8م على يد الإمام سحنون أثناء رحلته العلمية إلى مصر خصوصا وأن المصادر قد أكدت التقاءه بهذا الفقيه المالكي المصري والدراسة عنه مما أوضحناه فيما سلف من الدراسة.

كما قام الفقهاء المغاربة بإدخال كتب الفقيه محمد بن إبراهيم الإسكندري، المعروف بابن المواز (ت269هـ/882م)، والذي يعد عالما مصريا راسخا في الفقه والفتيا علـى المذهب المالكي والمشهور بكتابه الكبير في الفقه المعروف بالموازية، والذي لم يقتصر فيه على الاستدلال بآراء الإمام مالك فقط، بل اعتمد أيضا على أقوال المذهبين الشافعي

---

(1) ميكلوش موراني: مقدمة المحقق، ص31-32.

(2) عياض: تراجم أغلبية، ص403، انظر: J. Shacht ,op, cit, p234.

(3) المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج2، ص66.

(4) متحف رقادة، القيروان، تونس، عدد رتبي 336، ملف 16.

والحنفي على حد قول ابن فرحون[1]. فهو على ما يبدو، ليس كتابا في الفقه المالكي فحسب وإنما يعد نموذجا فريدا في النقد الفقهي.

ونظرا لأهميته فقد قام الفقيه أبو القاسم زياد السدري بنقل كتاب ابن المواز إلى إفريقية، وكان أول من ادخله من فقهاء أهل المغرب[2]، ثم عمد إلى نشره بين الفقهاء المغاربة، ومن ذلك أن أخذ عنه أحمد بن نصر بن زياد الهواري - وهو من طلبة الفقيه محمد بن سحنون - عشر مسائل، فقال عنها معترفا بقيمتها العلمية أنه لم يعثر لها على مثيل في دواوين أهل المغرب[3]، مما يدل على أنها مسائل فقهية جديدة تستحق الدراسة والتطبيق في الواقع المغربي من نوازل وأقضية.

وقد وقفت على 24 جزءا من مخطوطات متفرقة لكتاب"الموازية"ومنها باب الصلاة في السفر، مقتطع من الجزء الأول ويقع في 16 ورقة[4] ونظرا لأهمية هذا الكتاب الفقهي المالكي – المصري - فإن الونشريسي، قد اعتمد على نوازل الموازية في أكثر من موطن في كتابه المعيار[5].

هذا وأدخل الفقهاء المغاربة إلى القيروان كتاب "المختصر الكبير" في الفقه المالكي لعبد ا بن عبد الحكم (ت214هـ/829م)، وقد عثرت منه بمتحف رقادة بالقيروان على الجزء الثاني من كتاب الشهادات والوكالة ويقع في 23 ورقة[6]. ورغم أننا لم نجد دليلا صريحا في المصادر عمن أدخله من المغاربة، إلا أننا نرجح شخصية سحنون بن سعيد بحكم تتلمذه عليه من جهة وبالنظر إلى التقارب الزمني بينهما من جهة أخرى، فضلا عن نزوع سحنون إلى الفقه المالكي الخالص عكس أسد بن الفرات المعروف بازدواجيته الفقهية المالكية والحنفية، بل كان إلى هذه الأخيرة أميل.

---

(1) الديباج المذهب، ص331.

(2) عياض: المصدر السابق، ص367، الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص798.

(3) عياض: نفس المصدر، في نفس المكان.

(4) عدد رتبي 30، ملف 3، متحف رقادة، القيروان، تونس، انظر عنه:J. Shacht, op.cit, p234 .

(5) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرون، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983، ج1، ص416، ج2، ص99، ج4، ص130-340، ج5، صفحات 50-56-69-285-310.

(6) عبد ا بن عبد الحكم: المختصر الكبير، الجزء الثاني من كتاب الشهادات والوكالة، متحف رقادة، القيروان، تونس، عدد رتبي 85، ملف 9، انظر عنه: J. Shacht, op.cit, p239 .

وفي الأخير فقد نتج عن الرحلة المغربية إلى مصر، ازدهار المدرسة المالكية بإفريقية الأغلبية، بأعلامها الفقهاء والمدونات الفقهية سواء المنقولة أو المؤلفة من قبلهم، ولاسيما القيروانية منها بدرجة أثارت اعتراف فقهاء مصر بذلك[1]، بل صارت أشهر مدارس الفقه المالكي في العالم الإسلامي.

ويظهر جليا أن المدرسة المالكية المصرية قد تركت بصماتها الواضحة المعالم في إفريقية، أكثر مما تركته مدرسة الحجاز بعد وفاة الإمام مالك، ولعل ذلك راجع إلى الاجتهاد الفقهي الذي تميزت به، من حيث أعلامها الفقهاء من أمثال الليث بن سعد وعبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب وأشهب بن عبد العزيز وابن المواز وعبد ا بن الحكم، مما جعل طلبة المغرب يكثرون إليهم الرحلة للتفقه عنهم وأخذ كتبهم الفقهية المفضلة لديهم، كل ذلك أثرى الفكر الفقهي المالكي تدريسا وتأليفا وإفتاء وقضاء.

وإن لم يقدر لأعمدة الفقه المالكي المصريين الدخول إلى إفريقية، فإن بعض تلاميذهم قد دخل، ومنهم زيد بن بشر (ت242هـ/856م)، الذي سمع من ابن وهب وابن القاسم وأشهب، بل وكان له فقهه الخاص اجتهادا، وكان حلوله على القيروان قد تزامن مع تولي سحنون القضاء بها، وقد التف حول دروسه الكثير من طلبة المغرب الأدنى الذين كانوا يأتونه من القيروان إلى تونس التي سكنها وأوطنها[2].

وعلى غرار المغاربة، فإن فقهاء الأندلس لم يستنكفوا هم الآخرين عن النهوض بالرحلة العلمية ذات الغرض الفقهي إلى الديار المصرية، وبينّا في الفصل الأول من الباب الأول مساهمة علماء البلدين في إدخال مذهب مالك بن أنس إلى مصر وتدريسه لعلماء الجيل الأول من المصريين وتوجيه الدراسات الفقهية وجهة مالكية بمصر وغلبتها على غيرها من مذاهب الفقه الأخرى، وكل ذلك يفسر أن ذلك العدد الجم من الدارسين المغاربة والأندلسيين بمصر، لم يكونوا في كل الأحوال مجرد طلبة، بل ارتقوا بعلمهم الظاهر إلى مستوى الأستاذية، إذ كان منهم أعلام استفاد منهم علماء مصر في ترسيخ الفقه المالكي ببلادهم.

---

(1) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص153، الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص15.

(2) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص226، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص157.

ولا بأس في هذا المقام أن نسرد نماذج من علماء الأندلس الأفذاذ الذين ارتحلوا إلى مصر كطلبة وشيوخ مدرسين وفي طليعتهم:

- زياد بن عبد الرحمن اللخمي، المعروف بشبطون القرطبي(ت193هـ/808م)، الذي لقي الليث بن سعد وتتلمذ عليه في رحلتيه إلى المشرق، التي التقى خلالهما بالإمام مالك[1].
- عيسى بن دينار الغافقي، الطليطلي الأصل المعروف بفقيه الأندلس (ت212هـ/827م)، الذي طلب العلم بقرطبة، ثم أجاز البحر وسكن مصر ولقي عبد الرحمن بن القاسـم وروى عنه سماعه عن مالك، ولقد حضر مع أسد بن الفرات ومعه رؤوس مسائل أبي حنيفة، فسأل ابن القاسم عنها وأفتاه فيها على مذهب مالك بن أنس وأهل المدينة ودون خلاصة تلك الأجوبة فيما عرف بالأسدية التي أدخلها ابن دينار إلى الأندلس[2].
- عبد الرحمن بن دينار (ت201هـ/816م): وهو أخ الفقيه عيسى، الذي شارك معاصريه في نقل أمهات كتب الفقه المالكي المعروفة بالمدينة إلى الأندلس، وسمعها عليه أخوه عيسى قبل رحيله إلى المشرق، وكان لابن القاسم المصري الفضل في تهذيب بعض روايات عبد الرحمن بن دينار عن طريق إلقاء الصحيح منها على الفقيه عيسى أثناء وجوده بمصر[3]، ومن هنا نستنتج أن فقه ابن القاسم المصري لم ينتقل عبر أسدية ابن الفرات القيرواني وإنما عن طريق فقهاء أهل الأندلس أيضا، كما يتضح دور المدرسة الفقهية المصرية في الحفاظ على التراث الفقهي المالكي وتنقيته من شوائب المسائل الدخيلة من المذاهب الأخرى كالمذهب الحنفي.
- يحي بن يحي الليثي القرطبي (ت234هـ/848م)، المعروف بعاقل الأندلس، الذي زار مصر مرتين، تتلمذ في الأولى على الليث بن سعد وعبد ا بن وهب، واقتصر في الثانية على الأخذ عن عبد الرحمن بن القاسم وعليه تفقّه، وخلال هاتين الرحلتين أخذ موطأ عبد ا بن وهب وجامعه، كما حمل عن ابن القاسم عشرة كتب (أقسام ومباحث)

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص131، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص95، عياض: المدارك، ج1، ص439، ابن فرحون: الديباج، ص194، ذكر الباحث أحمد عبد اللطيف حنفي بأنه درس أيضا عن عبد ا بن وهب، وهو ما لم يثبت في المصادر: المغاربة والأندلسيين في مصر الإسلامية، ص148.

(2) الخشني: المصدر السابق، ص270-271، محمد الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس في القرن الثالث الهجـري، مجلة الكراسات التونسية، ع69-70، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1970، ص41.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص211، الخشني: المصدر السابق، ص239، ذكر عبد اللطيف حنفي بأنه توفي سنة 227هـ/841م، وهو ما لم يثبت في المصادر؛ المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، ص149.

من المسائل الفقهية التي درس عنه، ودونها ليعمل على نقلها إلى الأندلس[1] وفي خضم هذه الدراسة، عرض يحي بن يحي الليثي، الموطأ الذي سمعه زياد بن عبد الرحمن (شبطون) عن مالك وأدخله الأندلس والمعروف بالسماع الزيادي على عبد الرحمن بن القاسم - أستاذه المصري - ليتعهده هذا الأخير بالنقد إلى درجة كذّب فيها زياد في مسألة فقهية مأخوذة عن مالك، ودافع يحي عن شيخه الأندلسي وطوى كتابه وقال لابن القاسم: "إن الرجل عندنا جميل القدر فليس مثله من أهل الكذب"، وكأنه أعاب عليه طريقة النقد اللاذع والتجريح، وقد شهد هذه المناظرة الفقهية إن صحت أن نسميها كذلك فقيه مغربي يدعى أحمد بن عبد الرحمن القصري وروى هذه المجادلة وتفاصيل المراجعة الفقهية لموطأ زياد بن عبد الرحمن[2].

وقوم يحي لشيخه ابن القاسم موقفًا آخر، لم يحسن فيه معاملة طالب علم مغربي وفد من قابس ليقرأ على الأستاذ والفقيه المصري قائلاً له: "لو كان لا يأتيكم إلا العالم ما أتاكم أحد، ولكن يأتي الجاهل فيتعلم ومن لا يحسن فترفق به حتى يحسن، فقال له ابن القاسم: لست أعود إلى مثلها إن شاء ا "[3] وهكذا يصوب الطالب الأندلسي لأستاذه المصري خطأه ويلفت نظره إلى الأساليب التربوية والبيداغوجية في طرق التعليم، والتي أساسها معاملة الطالب بالحسنى.

ومع ذلك فقد اعتز بأساتذته المصريين وقدر اجتهاداتهم الفقهية، حتى أنه خالف بعض آراء الإمام مالك - رغم تأسيه الشديد به وأخذه بمذهبه - ومال لقول الليث بن سعد، الفقيه المصري المشهور بالاجتهاد ورجح فتاويه في ترك دعاء القنوت في صلاة الصبح وترك رأي مالك أيضا في اليمين مع الشاهد أثناء القضاء (أو التقاضي)[4].

وهناك ملحوظة ملفتة للنظر، وهي كثرة أخذ طلبة الأندلس الفقه المالكـي عـن عبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب، لما تميزا به من اجتهاد ونبذ للتقليد علـى غرار الليث بن سعد الذي سبقهما إلى هذه النزعة الفقهية النقدية والتجديديـة وعـدم التقيد بالفتاوى المالكية، ومن الأندلسيين الذين تلقوا الفقه عن ابن القاسم وابن وهب نذكر

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 59-60، عياض: المدارك، ج1، ص534-535.

(2) الخشني: المصدر السابق، ص366.

(3) الخشني: نفس المصدر، ص367.

(4) الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص445، الخشني: نفس المصدر، ص348.

عبد الملك بن الحسن المعروف بزونان (ت232هـ/846م) وكان مكلف بإصدار الأحكام الفقهية والقضائية على عهد الخليفة عبد الرحمن بن الحكم تحت إشراف القاضي إبراهيم بن العباس[1] ولاشك أنه استعان بالمنظومة القانونية المصرية على غرار الفقيه فضل بن عميرة العتقي (ت197هـ/812م)، الذي التزم بروايته الفقهية عن ابن القاسم وابن وهب، ولا يستبعد حين تولى قضاء تدمير في إمرة الحكم بن هشام أن تقيد بأحكامها القانونية[2].

ومثلهما محمد بن خالد بن مرتنيل (ت220هـ/835م)، الذي أخذ عنهما أيضا وقد أثبت سماعه الفقهي عن ابن القاسم وابن وهب مع أشهب بن عبد العزيز أيضا، محمد بن أحمد العتبي في مستخرجته[3].

وبالمقابل هناك من الفقهاء الأندلسيين، الذي اقتصرت رحلته بالأخذ عن الفقيه عبد الرحمن بن القاسم، كما أسلفنا الذكر وبينا أسباب ذلك، ينضاف إليهم آخرون من أمثال حارث بن أبي سعد (ت222هـ/836م)، وهو من أهل العلم والفتيا في آخر أيام الحكم بن هشام وهو أول من تولى الشرطة الصغرى بالأندلس[4]، ويليه قاسم بن هلال (ت237هـ/851م)، الذي عقد رحلة إلى المشرق عرج فيها على مصر والتقى بها مع ابن القاسم وروى عنه فقه مالك[5].

ولم يكتف علماء الأندلس بالدراسة عن فقهاء المالكية المصريين، بل اهتموا بنقل كتبهم للاستفادة منها والنسج على منوالها والاحتكام إليها في النوازل الفقهية، فقد أخذ سعيد بن عثمان الأعناقي (ت305هـ/917م) عن يونس بن عبد الأعلى كتب عبد ا بن وهب، الموطأ والجامع، ثم نقلها إلى الأندلس ليستفيد منها فقهاؤها[6] وهذا رغم ميل الأعناقي إلى رواية الحديث ومعرفة علله.

ويعد الفقيه الأندلسي المجتهد، يحي بن مضر القيسي (ت189هـ/804م) ممن رحل إلى مصر واجتمع مع عبد ا بن وهب المصري، ولم يكن مجرد تلميذ يتلقى عنه، بل وصل

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص244-245.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص277.

(3) الخشني: المصدر السابق، ص111-112، الضبي: بغية الملتمس، ص62، ابن الفرضي، المصدر السابق، ص296.

(4) عياض: المدارك، ج2، ص22.

(5) الخشني: نفس المصدر، ص301، الضبي: نفس المصدر، ص394.

(6) الخشني: نفسه، ص248-323.

إلى مقام الأستاذية، مما جعل عبد ا بن وهب يروي عنه الفقه بل وأدرج روايته عنه في كتبه الفقهية[1]، وهذا ليس غريبا فقد وصفه ابن الفرضي بأنه كان عالما صاحب رأي، وتبادل السماع أيضا مع الإمام مالك، أي كلاهما روى الفقه عن الآخر[2].

وتواصل أهل الأندلس مع المدرسة المصرية، ليس بالرحلة العلمية فحسب، بل عن طريق تبادل المراسلات بين الفقهاء والقضاة للفصل في المسائل الفقهية والبت في الأحكام القضائية، إذا طرأ الخلاف بشأن نازلة ما أو قضية معينة في العدالة، فهذا القاضي الأندلسي محمد بن بشير المصري الأصلي (ت198هـ/813م)، الذي تولى قضاء قرطبة وقبل ذلك روى عن مالك موطأه، وكان إذا اختلفت عليه القضايا كتب إلى مصر قاصدا عبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب، حرصا منه على سلامة الأحكام، لذا عرف عنه بأنه كان عادلاً في قضائه، صارما في أحكامه، لا يحابي السلطان، ولم يخش العزل من منصبه لجرأته في الحق[3].

ووجد من علماء الأندلس الذي فضل الدراسة عن أشهب بن عبد العزيز، المتمسك بفقه الإمام مالك ولم يزد عليه، مثل سعيد بن حسان الصائغ (ت236هـ/850م) مولى الأمير الحكم بن هشام، من أهل قرطبة، لما عقد الرحلة إلى المشرق، حلّ بمصر ودرس عن عبد ا بن عبد الحكم وأشهب بن عبد العزيز، قال عنه عياض: "ومنه استكثر"، حيث سمع منه علمه عن الإمام مالك، ولم يكتف بالسماع عنه فقط، بل كتب رأيه - أي فقهه واجتهاده - وعاد أدراجه الأندلس (سنة 204هـ/819م)، وكان الأغلب عليه حفظ رأي أشهب وفقهه وروايته عن مالك، وعنه أخذ محمد بن وضاح مسائل فقهية[4]، قد تكون منسوبة إلى أستاذه المصري أشهب، أو هي من وحي اجتهاده الخاص، خصوصا وأنه كان مشاورا مع يحي بن يحي الليثي الفقيه الأندلسي - أي شاغلا لمنصب الشورى -.

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص347.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص429.

(3) عياض: المدارك، ج1، ص493 وما بعدها.

(4) عياض: نفس المصدر، ج2، ص22 وتتلمذ عددا آخر من طلبة الأندلس على الفقيه المصري أشهب بن عبد العزيز، مثل هشام بن حبيشْ الطليطلي، وكان صاحب رأي ومسائل ويعد من أهل الفتيا، وكذلك يحي بن معمر بن عمران بن منير (ت218هـ/833م)، الذي تولى أحكام القضاء بقرطبة في أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم (سنة 209هـ/824م)، انظر عنهما: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص427-430.

ولا يفوتنا أن نذكر عالم الأندلس عبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ/852م) الذي تتلمذ عن عبد ا بن عبد الحكم (ت214هـ/829م)، الفقيه المصري، الثقة، تلميذ مالك والليث بن سعد، دون الموطأ وألف كتاب المختصر الكبير، الذي يضم 18 ألف مسالة، وتفقه على الشافعي وكتب عنه[1] ولعلّ هذه الخصائص العلمية، حفزت ابن حبيب على الدراسة عليه، وتبني طريقته الاجتهادية في الفقه على المذهبين المالكي والشافعي، ولكنه لم يقتصر عليه، بل أخذ علم الفقه أيضا عن فقيه مصري آخر، هو أصبغ بن الفرج (ت225هـ/839م)، تلميذ ابن القاسم وابن وهب وأشهب، العارف بمسائل فقه الإمام مالك، خاصة في علم أصول الفقه، وألف عدة كتب في تخصصه منها كتاب الأصول، كتاب أدب القضاء وكتاب تفسير غريب الموطأ وكتاب المزارعة في الفقه الاقتصادي[2]، ولا شك أن ابن الحبيب قد ألم بمعارفه الفقهية ودرس كتبه، وربما يكون قد أدرج آراء ابن عبد الحكم وأصبغ في مؤلفاته الفقهية وعلى رأسها الواضحة في السنن والآثار، وليس هذا فقط، بل يكون قد وظف مسائلهم الفقهية واعتمد على فتاويهم بالأندلس حيال عودته إليها من رحلته (سنة 210هـ/825م)، إذا علمنا أنه كان في طبقة المفتيين على مذهب مالك، وتشارك مع يحي بن يحي الليثي في المشاورة والمناظرة[3].

ويبدو أن طلبة الفقه الأندلسيين، قد أكثروا الرحلة إلى مصر من أجل الدراسة عن أصبغ بن الفرج، وعائلة ابن عبد الحكم، ولعلّ منهم عبد الرحمن بن عيسى بن دينار[4]، بل وعمد علماء الأندلس إلى نقل كتب الفقه، لأصبغ لما لمسوا فيه الاجتهاد، فهذا محمد بن يوسف بن مطروح (ت271هـ/884م) القرطبي، لما قام برحلته العلمية، حطّ رحاله بالقيروان فتتلمذ على سحنون بن سعيد ثم عرج على مصر، ليواصل دراسته الفقهية، فالتقى بأصبغ بن الفرج وروى عنه كتاب منهاج القضاء، ولا يستبعد أن يكون قد نقله إلى الأندلس فهو المهتم بنسخ الكتب الفقهية، فقد ثبت عنه أن نسخ جامع عبد ا بن وهب

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص32 وما بعدها، عن عبد ا بن عبد الحكم، المصدر السابق، ج2، ص523 وما بعدهـا، الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص245-246.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص221 وما بعدها، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 69-70.

(3) عياض: المدارك، ج2، ص31، انظر عن أصبغ بن الفرج، المصدر السابق، ج2، ص561 وما بعدها.

(4) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 49-50.

بالأندلس[1]، ودرس عنه كذلك الفقيه المشهور محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي (ت255هـ/868م)، وكان حافظًا للمسائل، عالما بالنوازل[2].

ومن خلال استقصائنا للمصادر المغربية والأندلسية التي اهتمت بتوثيق موضوع الرحلة الفقهية الأندلسية إلى مصر، تبين لنا، أن الجيل المتوالي من طلبة الأندلس قد أكثروا الدراسة عن أربعة فقهاء مصريين بارزين هم: محمد بن عبد ا بن عبد الحكم (ت282هـ/895م)، الذي تتلمذ عن أبيه وعن ابن القاسم وابن وهب وأشهب، كما تفقه على الإمام الشافعي وكتب كتبه، فقد جمع بين الفقهين المالكي (فقيه مصر على مذهب مالك) والشافعي (تخير أقواله عند ظهور الحجة).

ورغم ذلك ألف كتابا في الرد على الشافعي، وله كتاب الرد على أهل العراق وكتاب اختصار فقه أشهب، لذا كانت الرحلة إليه من المغرب والأندلس في العلم والفقه على حد قول القاضي عياض[3].

وتتلمذ المغاربة والأندلسيون أيضا عن يونس بن عبد الأعلى (ت264هـ/877م)، وعداده في فقهاء المالكية، كما روى عن الشافعي، رحل إليه الطلبة لتلقي العلم عنه ومنهم الأندلسيون وهو أوثق أصحاب ابن وهب، وجمع بين الحديث والفقه[4].

وأخذوا الفقه كذلك عن الحارث بن مسكين (ت250هـ/864م)، تتلمذ عن ابن القاسم وابن وهب وأشهب ودون عنهم آراءهم الفقهية وبوبها، قال عنه محمد بن وضاح الأندلسي: كان ثقة الثقات، وكان مفتيا وفقيها على مذهب مالك وعدلا في قضائه[5].

كما درس المغاربة والأندلسيون الفقه عن محمد بن إبراهيم بن رباح المعروف بابن المواز (ت269هـ/882م) الذي تفقه بابن الماجشون (فقيه أهل المدينة)، كما اعتمد على نظرائه من الفقهاء المصريين، ابن عبد الحكم وأصبغ بن الفرج، له كتاب فقهي ضخم يقع في عدة أجزاء يعرف بالموازية، تضمن أصح وأوثق المسائل الفقهية على المنهاج المالكي[6].

---

(1) الخشني: المصدر السابق، ص117-118، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص300.

(2) ألّف كتاب العتبية أو المستخرجة في الفقه، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص297-298.

(3) عياض: المدارك، ج3، ص62 وما بعدها.

(4) نفس المصدر، ج3، ص78 وما بعدها.

(5) نفسه، ج2، ص569 وما بعدها.

(6) نفسه، ج3، ص72 وما بعدها.

ومن علماء الأندلس الذين درسوا على أولئك الفقهاء المصريين، نذكر قاسم بن محمد (ت278هـ/891م)، وهو من أهل قرطبة، قام برحلتين في طلب العلم إلى المشرق، مكث في الأولى 12 سنة ولبث في الثانية 06 أعوام، فبعد أن مر بالقيروان ودرس على إمامها في الفقه المالكي سحنون بن سعيد، التقى العديد من الفقهاء المصريين كان منهم محمد بن عبد الحكم والحارث بن مسكين، كما لقي أيضا حرملة بن يحي (ت260هـ/873م) راوية عبد ا بن وهب[1].

وهذا يحي بن عبد العزيز الخراز القرطبي (ت290هـ/902م)، لما عزم على الرحلة إلى المشرق للحج (سنة 252هـ/866م)، تفرغ لطلب العلم بعد أن قفل راجعا سنة (253هـ/867م)، حيث التقى بيونس بن عبد الأعلى وأخذ عنه الموطأ، ولاشك بأنه موطأ عبد ا بن وهب[2] كما سمع في نفس الرحلة عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم، فقد وثق خبر هذه المقابلة العلمية مع شيخه المصري، رواها عنه ابن لبابة، ففي خضمها، جعل الأستاذ يقرأ على ابن الخراز الأندلسي كتابه الذي وضعه في الرد على الشافعي، وذلك تعقيبا على مسألة فقهية في إجازته النكاح بالأجرة... وأصر على سماع وجهة نظره، فرد عليه الطالب والعالم الأندلسي يحي بن الخراز: أصلحك ا هذا الرد هو على الشافعي أو على النبي صلى ا عليه وسلم وما ذنب الشافعي وإنما احتج بالحديث... ثم لم يواصل قراءة الكتاب لما لزمته الحجة[3].

ويستفاد من هذه الرواية أن الطلبة الأندلسيين كانوا يخوضون مع أساتذتهـم المصريين في الجدل العلمي، ولم يكتفوا أثناء تأديتهم للرحلات العلمية بالتلقي والسماع فقط، وغالبا ما كانت تُفْضِي تلك المناقشات العلمية والفقهية إلى التصويب والتصحيح بعد عرض أفكارهم الاجتهادية.

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص301.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص374، عرف يونس بن عبد الأعلى بأنه راوية ابن وهب، وعنه روى طلبـة المغـرب والأندلس موطأه.

(3) الخشني: نفس المصدر، ص375. جاء في باب النكاح على الإجارة، أن تنكح المرأة الرجل، على أن يخيط لها الثوب ويبني لها البيت ويذهب بها البلد ويعمل لها العمل، كوعد من الرجل بأداء المهر وهو دين عليه، انظر: الشافعي: كتاب الأم، تحقيق محمد زهري النجار، ط2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1973، ج5، ص161 وما بعدها.

وبالمثل عقد هاشم بن خالد من أهل إلبيرة (ت298هـ/910م) رحلة إلى المشرق (سنة 252هـ/866م) فتتلمذ بمصر عن يونس بن عبد الأعلى ومحمد بن عبد ا بن عبد الحكم، وكان حسن العناية بالكتب ضابطا لما روى[1].

وهذا محمد بن عمر بن يوسف بن عامر الأندلسي (ت310هـ/922م)، قد أخذ الفقه بمصر عن الحارث بن مسكين، وقوم من أهل المغرب - لم يذكرهم ابن الفرضي - وتوفي بمصر في السنة المذكورة[2].

أما محمد بن أبي خالد (ت317هـ/929م)، وهو من أهل إلبيرة، فقد اقتصر أثناء رحلته إلى مصر على التتلمذ عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم، ثم أشفع دراسته هاته بالاستزادة في العلم بواسطة التلقي عن فقهاء أصحاب سحنون[3].

ولما قام محمد بن فطيس بن واصل الغافقي الإلبيري (ت319هـ/931م) برحلته العلمية إلى المشرق (سنة257هـ/870م)، تلقى بمصر عن يونس بن عبد الأعلى، كما تفقه أيضا عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم[4].

ومن جهته درس سعيد بن عثمان بن سليمان بن محمد التجيبي المعروف بالأعناقي (ت305هـ/917م) – وهو من أهل قرطبة - بمصر عن الحارث بن مسكين، كما تكون عن يونس بن عبد الأعلى - تلميذ عبد ا بن وهب -، وكان الأعناقي معتنيا بالفقه والحديث على السواء[5].

وهذا سعد بن معاذ (ت308هـ/920م)، من أهل قرطبة، كان فقيها حافظا لرأي مالك، وكان ممن شاور الحكام في الأقضية، ومع كل هذه المكانة العلمية والوظيفية ارتحل إلى مصر لتحقيق مزيد من الاستقصاء الفقهي، فتلقى تكوينه الفقهي عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم[6]، حتى يستنير بخبرته في المسائل والنوازل مما يمكنه من تأدية واجبه القضائي كمستشار قانوني عادل.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص425.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص318.

(3) نفسه، ص321-322.

(4) نفسه، ص325، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 141-142.

(5) مؤلف مجهول: طبقات المالكية، مخطوط، ورقة 135، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص323.

(6) الخشني: نفس المصدر، ص328.

ولتسهيل مثل هذه المهام الفقهية في الإفتاء والشورى والقضاء في الأحكام كثيـرا ما كان الأندلسيون يجلبون معهم أثناء رحلتهم إلى مصر العديد من الكتب الفقهية المصرية أو غيرها، معظمها ذات مصدر مالكي وأخرى من مرجعيات مذهبية مختلفة، للاسترشاد بها في نوازلهم وقضاياهم فهي بمثابة مدونات قانونية في عصرنا، وقد ذكرنا عينة من هذا القبيل سابقا، نضيف في هذا السياق معلومات تزيدنا تبصرة وجلاء عن تلك الحقائق المسرودة فيما يخص التواصل الحضاري المغربي – الأندلسي والمصري.

ومن ذلك أخبرنا محمد بن حارث الخشني عن عريف مولى ليث بن فضل (ت336هـ/947م)، وهو من سبي الإفرنج لما كان طفلا، فملكه ليث بن فضل، فأدخله الكتّاب فقرأ وكتب وحفظ كلام ا عز وجل، ومال في كبره إلى التزيد في العلم ونزع إلى فقه المسائل، وأصبح من أهل النظر والفتيا، وقام برحلة إلى مصر فدرس بها وأخذ كتب الفقيه ابن المواز من ابن مطر القاضي ونسخ جميعها بيده، ولم يدخل أحد الموازية في أصح من كتب عريف[1] إلا أن الأندلسيين قد عرفوا هذه المدونة الفقهية قبل ق4هـ/10م فهذا فضل بن سلمة بن جرير الجهني (ت319هـ/931م)، الذي كان من أهل العناية بالفقه وأعرفهم باختلاف أصحاب مالك، قد وضع تأليفا سماه "مختصر ابن المواز"[2].

وكانت نتيجة هذه اللقاءات، أن ظهرت مؤلفات هامة في الفقه المالكي، دونها أصحابها من الدارسين المغاربة والأندلسيين عن أساتذتهم المصريين وحققت صدى واسعا في العالم الإسلامي، والملاحظ أن المدونات الفقهية المغربية قد وضعت بمصر، ونعني بذلك حصريا، الأسدية لابن الفرات والمدونة لسحنون بن سعيد، تحت إشراف أستاذهما المصري، الفقيه المالكي عبد الرحمن ابن القاسم وما استتبع ذلك من تنقيحات ومراجعات، في حين كتب الفقهاء الأندلسيون محصلة أعمالهم ومادتهم العلمية الفقهية المجموعة من مختلف المدارس الفقهية المصرية والحجازية والشامية بالخصوص، بوطنهم الأندلسي.

وفي هذا الصدد اشتهرت "الواضحة في السنن والآثار" لصاحبها عبد الملك بن حبيب كمدونة فقهية على المذهب المالكي[3]، والتي يظهر في مسائلها المحتواة فيها، الأثر المصري، من حيث إسناد الأقوال إلى فقهاء مصريين كثيرين في العديد من الأبواب، منها

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص289.

(2) مؤلف مجهول: المصدر السابق، مخطوط، ورقة 142-143.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص221-222، عياض: المدارك، ج3، ص34-35.

على سبيل المثال الطهارة والوضوء،أين اعتمد على أصبغ بن الفرج وعبد ا بن لهيعة وعبد ا بن عبد الحكم وعبد ا بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم والليث بن سعد[1].

وكمحاولة لتقريب الفكرة إلى الذهن، نجري العملية التطبيقية النموذجية الآتية، كدليل على توظيف ابن حبيب آراء أساتذته المصريين في واضحته، فقد اعتمد في قسم الطهارة وبأبواب عديدة عليهم ومن ذلك باب رغائب الوضوء والغسل الذي أسند فيه إلى آراء أصبغ بن الفرج وعبد ا بن وهب[2].

واعتمد روايات عبد الرحمن بن القاسم في باب النسيان في الوضوء[3]، وأدرج أقوال الليث بن سعد وأصبغ بن الفرج وأشهب بن عبد العزيز وعبد ا بن وهب في باب السنة فيما ينقض الوضوء[4] والأمثلة كثيرة تشمل أبواب ما يجوز الوضوء به من الماء وما لا يجوز، ووضوء الجنب إذا أراد النوم وما يجوز للجنب فعله قبل الطهر، وما جاء فـي الاستنجاء بغير الماء[5].

وألف عبد الملك بن حبيب كتابا آخر في الفقه، يدخل ضمن آداب النساء، والموسوم بـ: كتاب الغاية والنهاية، يشمل عدة قضايا فقهية تخص المرأة، منها ما جاء في فضل المرأة الصالحة، وما جاء أيضا في المرأة السوء، وباب ما ينبغي للمرأة أن تصنعه فيما بينها وبين زوجها وباب ما يتقّى من فتنة النساء، وباب ما يكره للنساء من الخروج إلى المساجد، وباب جامع في ذكر حقوق النّساء على الرجال وحقوق الرجال على النساء، استقصيت فيه معتمداته من الفقهاء المصريين وهم على التوالي: أصبغ بن الفرج وعبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب والليث بن سعد بالموازاة مع ذكره لعلماء الصحابة والتابعين وفقهاء المدينة والعراق والشام والمغرب وهم قلة (أعني المغاربة)[6].

---

(1) عبد الملك بن حبيب السلمي: الواضحة في السنن والفقه، مخطوط، خزانة القرويين، فاس، المغرب، تحت رقم 809، ورقات 1-2-6.

(2) عزيزة الإدريسي: كتاب الواضحة في السنن والفقه، لعبد الملك بن حبيب السلمي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا، تحت إشراف الدكتور نوري معمر، دار الحديث الحسنية، السنة الدراسية 1414هـ/1994م، الرباط، المغرب، ص92.

(3) عزيزة الإدريسي: نفس المرجع، ص133.

(4) نفس المرجع، صفحات 144-146-151-156.

(5) نفسه، صفحات: 172-187-191-198.

(6) عبد الملك بن حبيب: كتاب آداب النساء، الموسوم بكتاب الغاية والنهاية، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992، صفحات: 55-117-68-71-128-157، والكتاب غني بالأحاديث والآثار.

ومن علماء الأندلس الذين دونوا عصارة دراساتهم الفقهية على أساتذة المشرق، ومنهم المصريين، نذكر الفقيه محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بالعتبي (ت255هـ/ 868م)، فقد وضع كتاب "العتبية" أو المستخرجة، وكان ذلك بفضل جمعه للمادة العلمية في الفقه المالكي عن أصبغ بن الفرج ومحمد بن عبد ا بن عبد الحكم وغيرهما، ورغم أنه كان حافظًا للمسائل وجامعا لها وعالما بالنوازل، إلا أن علماء الحديث الأندلسيين وعلى رأسهم محمد بن وضاح قد استصغر من شأن هذه المدونة المالكية، قائلاً: بأن المستخرجة فيها خطأ كثير، لأنه أكثر فيها الروايات المطروحة والمسائل الغريبة الشاذة، كما اتهمه بسوء الحفظ، وبعد أن عرضها على يونس بن عبد الأعلى راوية عبد ا بن وهب، اكتشف فيها الكثير من المسائل الواهية[1] حسب زعمه، وتبقى القضية غير محسومة وتظل مرهونة بالإطلاع على النسخة المخطوطة بالقيروان، إذ كلنا يعرف الحساسية المفرطة بين علماء الحديث والفقه وتبادل التهم بينهما.

والغريب في الأمر أن القاضي عياض يؤكد هذا الزعم استنادا إلى نقد محمد بن عبد الحكم لها قائلاً: "رأيت جلّها مكذوبا ومسائل لا أصول لها... وشواذ عن مسائل المجالس، لم يوقف عليها أصحابها..." وهو حكم على المستخرجة ومؤلفها العتبي بالكذب والانتحال، فهل نصدق هذه الادعاءات إذا علمنا بأنه درس عن يحي بن يحي الليثي وسحنون وأصبغ، وشهادة ابن لبابة، الفقيه الأندلسي على علو كعبه في علم الفقه مفادها: أنه لم يكن أحد يتكلم مع العتبي في الفقه ولا كان أحد يفهم فهمه إلا من تعلّم عنده[2]، وكان محافظًا على صلاة الصبح ومواظبا على صلاة الضحى، فهل تتفق هذه المواصفات مع رجلٌ يكذب وينتحل، من الصعب هضم واستساغة هذا التناقض.

ومهما كان من أمر تبرز أهمية هذه المؤلفات، بعد أن صارت معروفة لدى الأجيال التالية من فقهاء المدرسة المصرية، وذلك عن طريق تدفق الهجرات العلمية الأندلسية إلى مصر اتباعا، حيث لم يتوان الأساتذة المصريون عن المشاركة في توجيه بعض النقد والتحليل لبعض هذه المؤلفات، ومثال ذلك ما فعله فقيه مصر الشهير محمد بن عبد ا بن عبد الحكم (ت268هـ/881م) بالعتبية، بعد أن عرف بمضمونها من خلال أحد تلاميذه بمصر

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص297-298، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 82.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص144 وما بعدها، توهم أحمد عبد اللطيف حنفي، بأن المستخرجة هي مختصر للواضحة، وسلّم أيضا دون نقاش بعيوب العتبية والانتقادات المصرية لها من قبل فقهاء المالكية بمصر: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، ص151.

وهو أسلم بن عبد العزيز القرطبي (ت319هـ/931م) الذي كان متواجدا بمصر خلال سنة (260هـ/873م)[1]، وهي الرواية التي شككنا فيها سابقا، لفرط التجريح في شخص العتبي ولما تنطوي عليه من غلو في الحكم، ولكننا أوردناها في هذا المقام، كعينة على مشاركة المغاربة والأندلسيين في وضع حجر الأساس للدراسات الفقهية المالكية بمصر، التي احتلت مكانة الصدارة بين نظيراتها من مذاهب الفقه الأخرى التي عرفت بها، وهو ما شجع الأجيال المتعاقبة من طلبة العلم من البلدين (المغرب والأندلس) على الوفود إلى مصر مرارا كي يغترفوا من هذا التراث الفقهي.

ومما يزيد هذه الحقيقة جلاء، شهرة بعض الأعلام من هذه الأجيال الوافدة والجديدة في مجال تدريس علوم الفقه المالكي بمصر، إلى جانب زملائهم المصريين وذلك خلال الفترة المتبقية من عصر الولاة ومرورا بعصر الدويلات المستقلة (الطولونية ثم الإخشيدية)، ومن هؤلاء الفقيه المالكي وهب بن عمرو (أبو الأصبغ)، القرطبي، الذي كان معروفا بمصر قبل (سنة 260هـ/873م)، حتى أن أبا حفص عمر بن حفص القرطبي المعروف بابن أبي تمام (316هـ/928م) جعله من أساتذته المصريين الذين أخذ عنهـم قواعد فقه مالك[2].

وحوالي (سنة 278 أو 279هـ/891-892م)، كان بمصر يوسف بن يحي الأزدي، القرطبي ثم القيرواني، المعروف بالمغامي (ت288هـ/900م) وذلك للمرة الثانية، بعد أن زارها قبل ذلك بنحو 14 سنة ضمن رحلة طويلة إلى المشرق كطالب علم، وقد تغير الوضع هذه المرة إذ تحول إلى أستاذ قدير، يساهم في إلقاء دروس العلم بمصر ومنها الفقه، سواء من مؤلفاته الخاصة، أو من أمهات كتب الفقه المالكي التي شاعت آنذاك في أنحاء المغرب والأندلس مثل واضحة عبد الملك بن حبيب[3].

وقد نال المغامي حظوة بالغة في الأوساط المصرية ولاسيما في صفـوف طلبته، حتى أنهم لم يستحسنوا هجرته من عندهم إلى القيروان، فطلبوا منه قبـل أن يغـادر مصر إجازة عامة لكل رواياته، فلبى هذا الطلب، وأثناء إقامته بإفريقية، لم تنقطع صلتهم

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص145، ابن فرحون: الديباج، ص163، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص81.

(2) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص256-257-420.

(3) ابن فرحون: نفس المصدر، ص438-439، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص448-449، محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص382، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 121-122.

بأستاذهم، حيث وردت عليه رسائل كثيرة منهم، تلتمس منه الإجازة، وتناشده العودة إلى مصر[1].

وربما عاصر المغامي - خلال مقامه بمصر - الفقيه حمديس بن إبراهيم اللخمي، القفصي، الذي نزل بمصر، وتوفي بها (سنة 299هـ/911م)، وقد اشتهر هذا الأخير أثناء مكوثه بمصر، بتدريس بعض مؤلفاته الخاصة، التي منها كتابه في اختصار مدونة سحنون، رواها عنه بعض المصريين وكان حمديس قد تتلمذ في بداية طلبه العلم على فقيه مصر الشهير محمد بن عبد ا بن عبد الحكم[2].

وكان كذلك بمصر في نهاية ق 3هـ/9م، أستاذ قدير هو محمد بن عمر بن يوسف الأندلسي ثم الإفريقي، وأقام بها منذ (سنة 297هـ/909م)، حتى وفاته (في سنة 299هـ/911م)[3]، ورغم قصر حياة هذا الفقيه المالكي بمصر، إلاّ أنها كانت حافلة بالنشاط العلمي، وممن تتلمذ على ابن عمر من المصريين: محمد بن يحي بن مهدي الأسواني، الفقيه المالكي المعروف بالتمار (ت340هـ/951م)، الذي ولي قضاء مصر بعد ذلك في (سنة 311هـ/923م)، وزميله أحمد بن محمد بن هارون الأسواني المعروف بالصواف (ت364هـ/974م) وكان ثقة في رواية العلم وكثير الكتب في الفقه، منها كتاب في أكرية السفن[4].

ويقارب المغامي وحمديس ومحمد بن عمر، شهرة وحظوة بين المصريين، الفقيه إبراهيم بن موسى بن جميل التدميري، الذي ظل يدرس بمصر لمدة تنيف على ربع قرن حتى وفاته بها في (سنة 300هـ/912م)، وقد وفد إلى مصر طالبا للعلم حوالي (سنة 265هـ/878م) وتتلمذ على محمد بن عبد ا بن عبد الحكم، وبعدها سافر إلى الحجـاز

(1) أحمد عبد اللطيف حنفي: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، ص153، ابن فرحون: الديباج المذهـب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص439.

(2) ابن فرحون: نفس المصدر، ص178.

(3) هو أخو فقيه المالكية الكبير بإفريقية يحي بن عمر (ت289هـ/902م) وكان شريكه فـي رحلتـه إلـى المشـرق واستوطنا معا مدينة القيروان ثم مدينة سوسة حتى توفي أخوه، واستقر الحال بمحمد في مصر، انظر ترجمته: الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص134 وما بعدها.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص311، السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص449-450 وتتلمذ عنه طلبة مصريون آخرون، بينما ذكر عياض شيوخه بالقيروان ابن عبدوس وأساتذته المصريين الحارث بن مسكين وابن عبد الحكم: المدارك، ج3، ص241-242.

للحج وعرج على مكة ثم أوغل في العراق للاستزادة في العلم، ليعود أدراجه إلى مصر[1]، بعد أن حمل علما وفيرا أفاد منه المصريون، ولم يقتصر الأمر على المصريين بل تعداه إلى غيرهم من الدارسين بمصر وبخاصة من المغاربة والأندلسيين، ومن هؤلاء عبد ا بن مسرور التجيبي الإفريقي[2] ومحمد بن عبد الملك بن أيمن القرطبي، وقاسم بن أصبغ القرطبي[3]، اللذان كانا بمصر (سنة 274هـ/887م) ومحمد بن هارون بن عبد ا العتقي التدميري[4]، وممن تتلمذ على التدميري كذلك محمد بن إبراهيم بن حيون الحجاري (نسبة إلى وادي الحجارة)، وكان ذلك في فترة معاصرة لسقوط الدولة الطولونية (سنة 292هـ/905م)[5]، وأبو بكر محمد بن معاوية القرطبي المعروف بابن الأحمر، الذي درس على التدميري (سنة 296هـ/908م)[6].

وفي مستهل القرن 4هـ/10م، برز بمصر، الفقيه الأندلسي، أبو حفص عمر بـن محمد بن أبي حجيرة، القرطبي، الذي طالت إقامته في مصر بعض الشيء، وتولى بها رئاسة هيئة الفتيا على مذهب مالك وأصحابه[7].

ومن هنا نستنتج أن الوجود المغربي والأندلسي بمصر، في إطار الرحلة العلمية إليها أو أثناء القيام بالرحلة الدينية للحج، خلال القرنين 2-3هـ/8-9م، بل إلـى مطالـع ق 4هـ/10م، لم يقتصر على فئة الطلبة، بل شمل فئة العلماء والأساتذة، الذين تمكنوا من حيازة الإجازات العلمية في الفقه المالكي، وشاركوا بالتعاون مع أساتذتهم المصريين في وضع المدونات الفقهية المالكية سواء بمصر أو بأوطانهم، كما شهدت مدة إقامتهم بها تقلد عدة وظائف علمية وإدارية كالتدريس والقضاء والإفتاء، وبالتالي كانوا عناصر فعالة في المجتمع المصري بأدائهم الثقافي المتميز، تصدره إرساء وتطوير قواعد المدرسة المالكية المصرية في الفقه الإسلامي.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص20-21.

(2) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص176-177.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص332.

(4) نفسه، ص315.

(5) نفسه، ص313 وما بعدها.

(6) نفسه، ص347.

(7) نفسه، ص258.

وإن مساهمة الرحالة المغاربة والأندلسيين في تأسيس مدرسة الفقه المالكي بمصر، لم يمنع من مشاركة بعضهم في استيعاب التطور الثقافي، الذي عرفته مدرسة الفقه الشافعي بها، مع أواخر ق 2هـ/8م وخلال القرن 3هـ/9م، نتيجة قدوم الإمام الشافعي إلى مصر (سنة 199هـ/814م)، واستقراره بها إلى غاية تاريخ وفاته في (سنة 204هـ/820م)[1]، الأمر الذي أفضى إلى رواج آرائه الفقهية بمصر.

وذلك بفضل تلاميذه المصريين، الذين انتصروا لمذهبه، ومن خلال جهودهم العلمية سارت قواعد هذا المذهب جنبا إلى جنب مع دراسات الفقه المالكي.

ومن أمثلة هؤلاء الأعلام، الطلبة ثم العلماء الشافعيون الأساتذة نذكر: أبو يعقوب يوسف بن يحي البويطي (ت231هـ/845م)، أكبر أصحاب الشافعي وخليفته في رئاسة المذهب، والربيع بن سليمان الأزدي الجيزي (ت257هـ/870م)، والمزني إسماعيل بن يحي (ت204هـ/819م)، والربيع بن سليمان المرادي المؤذن (270هـ/883م)[2].

وينضاف إلى هذه القائمة بعض الذين جمعوا بين فقه الشافعي وإلمامهم بفقه مالك، مثل عبد العزيز بن عمران الخزاعي (ت234هـ/848م) ومحمد بن عبد ا بن عبد الحكم (ت268هـ/881م)، الذي درس على الشافعي وتعاطى مع كتبه الفقهية ودون بعضها، وإليه كانت الرحلة من المغرب والأندلس[3]، ومنهم كذلك ابن المواز الفقيه المالكي، الذي أدرج في كتابه الفقهي المعروف بـ: الموازية، نسبة إليه، الآراء الفقهية للإمام الشافعي[4]، وهو الكتاب الذي نقله المغاربة والأندلسيون وتداولوه بالدراسة والاختصار، ومن هنا نستطيع القول أن محمد بن عبد الحكم وابن المواز كلاهما ساهما، ولو بطريقة غير مباشرة في نشر الفقه الشافعي بالمغرب الأدنى (إفريقية) والأندلس، نظرا لكثرة أخذ المغاربة والأندلسيين عنهما.

---

(1) أحمد عبد اللطيف حنفي: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، ص157.

(2)عبد اللطيف حنفي: نفس المرجع، ص157، لا نتفق معه في جعله يونس بن عبد الأعلى فقيها شافعيا صرفا، مهما كان محسوبا على أصحاب الشافعي وربما تلاميذه، إلاّ أنه كان لا يفتي إلاّ بمذهب مالك، بالإضافة إلى علاقته الوثيقة بابن وهب في الرواية والاحتفاظ بموطئه وجامعه، وهو كما نعلم فقيه مالكي خالص، عياض: المدارك، ج3، ص76 وما بعدها، انظر عن المزني: تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطاحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، سوريا، 1964، ج2، ص93.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص330، عبد اللطيف حنفي: المرجع السابق، في نفس المكان.

(4) ابن فرحون: نفس المصدر، ص332.

من الثابت تاريخيا أن أغلب الرحالة المغاربة، جلبوا الفقه الشافعي من مصر لكثرة رحلاتهم العلمية والدينية إليها، لكونها جسر العبور إلى المشرق وطريق العودة أيضا إلى وطنهم المغربي، ولأن الإمام الشافعي قد استقر بها في أواخر حياته، فضلا عن كثـرة تلاميذه الشافعيين المصريين، والغريب في الأمر أن المصادر تلتزم الصمت بشأن تتلمذ المغاربة عن الإمام الشافعي مباشرة أثناء مرورهم بأرض الكنانة، وهو أمر متوقع أن يحصل منهم، إلاّ أن النصوص التاريخية لا تؤكد هذه المعلومة، ولكن الشيء الثابت والمؤكد أنهم درسوا الفقه الشافعي عن تلاميذه بمصر،ناهيك عن نقل الكتب الفقهية الشافعية، وإن كانت أخبار هذه المعطيات قليلة، وفي هذا الإطار، فقد أخذ الفقيه الأغلبي محمد بن علي البجلي عن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي[1].

وكان أبو عبد ا البجلي يغلب عليه مذهب الشافعي وكان متأسيا بمنهج المزني، وله مؤلفات في الفقه قيمة على معاني النظر، أي أنها على منهج الرأي والنقد الفقهي بدل الطريقة التقليدية القائمة على الحديث والأثر، ومنها كتاب الحجة في الشاهد ويمين، أربعة أجزاء. وقد أثبت الخشني بأنه صحب المزني كما تتلمذ أيضا عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم والذي له نزعة شافعية، وكانت محصلة تكوينه الفقهي عن المدرسة الشافعية المصرية أن أصبح رئيسا من رؤساء العلماء وعرض عليه القضاء من طرف الأمير الأغلبي أبي العباس ابن إبراهيم ولكنه رفض هذا المنصب[2].

ونعلم جيدا أن الكثير من المغاربة قد تلقوا تعليمهم الفقهي عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم، وهو الفقيه المصري المتتلمذ عن الشافعي والمستوعب لفقهه، وبالتالي لا نستبعد أن يصيب بعض طلبة المغرب حظهم من الفقه الشافعي، بعد الدراسة عنه، فمن المعروف عن عيسى بن مسكين علاقته به والأخذ بآرائه الفقهية[3]، وهذا أحمد بن ملول التوزري (ت262هـ/875م)، - تلميذ سحنون -، قد كان فقيها متمكنا، يجيد المناظرة، لما رحل إلى مصر، ناظر بها محمد بن عبد الحكم في بعض القضايا الفقهية[4].

---

(1) السبكي: طبقات الشافعية، ج2، ص242.

(2) محمد بن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص113.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص280 وما بعدها.

(4) نفس المصدر، ص95.

ومهما كان من أمر، فعلى الرغم من قلة عدد فقهاء المغرب ممن رحل إلى مصر من أجل أخذ الفقه الشافعي، فإنّهم بالمقابل لم يتوانوا عن نقل الكتب الفقهية المحسوبة على هذا المذهب أو بعض المدونات المالكية التي تضمنت أراء الإمام الشافعي، فقد ألمح الخشني في طبقاته إلى وجود ديوان الشافعي في الفقه بإفريقية[1]. ولا شك أنه كتاب الأم، يكون أحد المغاربة قد نقله إلى القيروان إثر رحلته العلمية إلى مصر قصد التفقه، وإن لم نعرف اسمه.

وهناك قرائن عدة تعطينا دلالة بأن فقهاء المغرب كانوا على إطلاع واسع على مدونات الفقه الشافعي ومنها كثرة المؤلفات التي وضعت في الرد على الإمام الشافعي والتي تدل على سعة المدارك والإلمام بهذا المذهب، ذكرنا بعضها في الفصل الثالث من الباب الأول، ليحي بن عمر ويوسف بن يحي المغامي، سنتطرق إلى كتابيهما عن الرد على الإمام الشافعي في المباحث اللاّحقة[2].

كما وضع القاضي الأغلبي عبد الله بن طالب (ت275هـ/888م) ردا على الشافعي، وهو من بني عم بني الأغاب، أمراء القيروان، تفقه بالإمام سحنون ولقي المصريين محمد بن عبد الحكم ويونس بن عبد الأعلى وكلاهما يميل إلى فقه الشافعي.

وتولى القضاء مرتين سنتي (257-267هـ/870-880م)، متخصص في الفلسفة الفقهية (يتكلم في الفقه) ويمارس المناظرة في الذّب (أي الدفاع) عن مذهب مالك[3].

كما ألف الفقيه والفيلسوف القيرواني المالكي ثم الشافعي سعيد بن الحداد (ت302هـ/914م)، كتابا في الرد على الشافعي وهو في فن الفقه والمسائل، لم يظهر على أيدي الناس، بمعنى لم يكن متداولاً بإفريقية، وإنما بعث به إلى أبي إبراهيم إسماعيل بن يحي المزني - تلميذ الشافعي المصري - وديباجته قد أوردها الخشني في سياق الترجمة له[4].

---

(1) طبقات علماء إفريقية، ص150.

(2) أبو بكر المالكي: رياض النفوس، ج1، ص490 وما بعدها، ابن فرحون: المصدر السابق، ص439، عياض: المدارك، ج3، ص235، إن كتاب الرد على الشافعي ليحي بن عمر مطبوع ومنشور سنعرض له بالدراسة لاحقا، وقد ورد ذكره في مصدر فقهي مالكي لـ: مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 122-123.

(3) عياض: المصدر السابق، ج3، ص194-195 وما بعدهما، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص136 وما بعدها، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص474 وما بعدها، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص159 وما بعدها، وقد ذكر ابن فرحون كتابه في الرد على الشافعي صراحة: الديباج، ص219.

(4) طبقات علماء إفريقية، ص150.

هذا ووضع الفقيه أبو بكر محمد بن اللباد القيرواني (ت333هـ/944م)، كتـاب الرد على الشافعي على غرار سابقيه من فقهاء القيروان، وهو مطبوع وفي متنـاول الباحثين وتفضل الدكتور عبد المجيد بن حمدة - أستاذ محاضر بالكليـة الزيتونيـة للشريعة وأصول الدين - مشكورا بتحقيقه[1] والذي يهمنا من الكتاب، هـو الاستشـهاد بآراء الشافعي الفقهية في القضايا والمسائل المختلفة والرد عليه بالحجج ومـن هـذه القضايا، صلاة المغمى إذا فاق - ما يحرم بالرضاع - صلاة الوتر – الصـلاة فـي الكعبة - ما يحل للمحرم قتله وما لا يحل - في زكاة التمر والحنطة - المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا - التطيب قبل الإحرام بالحج - الجمع في الصلاة - النهي عن مسك عصمة الزوجة الكافرة - تصحيف أسماء بعض الرواة - اليمين مع الشاهد - لمس المحارم هل ينقض الوضوء... الخ[2].

وفي الكتاب يستشهد بآراء محمد بن عبد الحكم وابن المواز في الرد على الإمام الشافعي، فيما يتعلّق بمسألة اليمين مع الشاهد، حيث أنكر الشافعي وأهـل العـراق (الأحناف) على مالك بن أنس، قوله في الموطأ إذ ذكر الحجة في اليمين مع الشهادة من باب التحوط، فقالوا لا يقضي بشاهد ويمين ولا يقضي إلا بشاهدين أو رجل وامرأتين، كما قال ا تبارك وتعالى: "**...وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...**" (سورة البقرة: الآية 282)[3].

ومن المعلوم أن الفقهاء المغاربة قد أدخلوا كتاب الموازية، وكان أول من نقله إلى بلاد المغرب الفقيه القيرواني أبو القاسم زياد ابن يونس اليحصبي السدري، ذكر ذلك الدباغ في سياق ترجمته للفقيه القيرواني أحمد بن نصر ابن زياد الهواري – البربري - الذي درس الموازية أو بالأحرى بعض مسائلها عن أبي القاسم زياد، فكان من المعجبين بها بقوله: "جال فكري في دواوين أهل المغرب، فما وجدت هذه المسائل في شيء منها"[4] وهي إشارة منه إلى أن تلك المسائل فريدة ونوازل غير مسبوقة ربما، والمفيد من كل هذا

---

(1) أبو بكر محمد بن اللباد القيرواني: كتاب الرد على الشافعي، تحقيق د. عبد المجيد بن حمدة، ط1، دار العرب للطباعة، تونس، 1986.

(2) ابن اللباد: نفس المصدر، صفحات: 47-49-50-51-57-59-63-65-73-75-78-81.

(3) ابن اللباد: نفس المصدر، ص78-79.

(4) الدباغ: المعالم، ج3، ص79-6-7.

أن الموازية مدونة فقهية على المذهب المالكي، لكنّها احتوت أيضا على فتاوى الإمـام الشافعي، كما أوضحه ابن فرحون[1].

والجدير بالذكر أن بعض المغاربة أخذوا - أثناء رحلتهم إلى مصر - الفقه الشافعي عن ابن المواز مباشرة، كالقاضي عيسى بن مسكين رغم كونه يدين بالمذهب المالكي[2].

ومن أبرز خريجي المدرسة الفقهية الشافعية بمصر، من الوافدين الأندلسيين، القرطبيين، بقي بن مخلد (ت276هـ/889م)، ومحمد بن وضاح بن بزيـغ (ت287هـ/ 900م)، اللذان شاركا بنصيب وافر في إدخال فقه الشافعي ومؤلفات تلاميذه المصريين إلى الأندلس، والدليل على ذلك أن بقي بن مخلد كان من أدخل كتاب الفقه لمحمد بن إدريس الشافعي الكبير بكماله إلى بلاد الأندلس[3]. أما محمد بن وضاح، فإنه أخذ الفقه الشافعي بمصر عن حرملة بن يحي بن عمران التجيبي (ت243 أو 260هـ/857-873م)، فرغم كون هذا الأخير من فقهاء المالكية المصريين، حيث أنه تفقه بعبد ا بن وهب واختص بحفظ كتبه، إلا أنه من جهة ثانية تفقه بالإمام الشافعي، بل اعتبرته المصادر من أصحاب الشافعي وأتباع مذهبه، ولا يستبعد أن يكون ابن وضاح قد نقل مصنفه المعروف بالمبسوط وكتاب المختصر ولعلّه في الفقه الشافعي، إلى الأندلس[4] كما أخذ أيضا عن الفقيه الشافعي المصري عبد العزيز بن عمران بن مقلاص (ت234هـ/848م)، الذي كان من كبار فقهاء المالكية، فلما قدم الشافعي إلى مصر لزمه وتفقه به على مذهبه[5].

ويليهما قاسم بن محمد بن قاسم بن سيار (ت277هـ/890م)، الأموي الأندلسـي بالولاء من أهل قرطبة، حيث أنه لما زار مصر، التقى بعميد الفقه الشافعي، المزني ومن المؤكد تفقهه عنه، ولم يفوت الفرصة أيضا للدراسة عن محمد بن عبد ا بن عبد الحكم ويونس بن عبد الأعلى وكلاهما تتلمذا عن الشافعي وكتبا مؤلفاته الفقهية وكان قاسم يذهب

---

(1) الديباج، ص332، اتبع فيه منهجا جديدا لخصه ابن فرحون بقوله: "إن صاحبه قصد إلى بناء فروع أصحاب المذهب على أصولهم في تصنيفه... إنما قصد جمع الروايات، ونقل نصوص السماعات... وجوابات لمسائل سئل عنها... فإنه قصد بناء المذهب على معانٍ تأدت إليه..." ص332.

(2) عياض: تراجم أغلبية، ص232، ابن فرحون: الديباج، ص280.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص83 وهو كتاب الرسالة، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص58.

(4) الخشني: نفس المصدر، ص125، انظر عن حرملة واتجاهه الفقهي: عياض: المدارك، ج3، ص76-77، الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص98، تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص129.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص125، السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص398.

مذهب الحجة والنظر وترك التقليد، ولهذا مال كثيرا للشافعية، ورغب ابن عبد الحكم أن يبقى بمصر وعاتبه على رحيله.

وقد اعتبره بالنثيا صاحب الفضل في إدخال مذهب الشافعي في الفقه إلى الأندلس[1]، وخلاصة دراسته أن لزم محمد بن عبد الحكم للتفقه والمناظرة وصحبه وتحقق به وبالمزني.

وإلى جانب هؤلاء، فإننا نلاحظ تراجم كثيرة لعلماء فقهاء من أهل الأندلس، قدموا إلى مصر في شكل دفعات أو بعثات علمية - إن صح التعبير -، بعضها فردي، وبعضها الآخر جماعي، وذلك في فترة حكم أحمد بن طولون (254-270هـ/868-884م)[2].

وقد اشترك معظمهم في الدراسة عن علماء الفقه الشافعي بمصر مثل محمد بن عبد ا بن عبد الحكم ويونس بن عبد الأعلى وإسماعيل بن يحي المزني، منهم حامد بن أخطل التغلبي (ت280هـ/893م)[3]، وهاشم بن خالد المعروف بالسبـط (ت298هـ/911م)[4]. ومحمد بن فطيس الغافقي (ت319هـ/931م)[5]، وهم كانوا رفاق رحلة واحدة إلى المشرق، بدأت من بلادهم إلبيرة بالأندلس في (سنة 252هـ/866م)، وزاروا مصر خلالها في (سنة257هـ/870م)، وأغلب هؤلاء الرحالة الأندلسيين قد تلقى الفقه عن يونس بن عبد الأعلى ومحمد بن عبد ا بن عبد الحكم.

وهذا مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة القرطبي، المعروف بابن صاحب الصلاة (ت295هـ/907م)، الذي تتلمذ بمصر في (سنة 259هـ/872م) على المزني والربيع بن سليمان المؤذن ومحمد بن عبد الحكم[6] الذين يمثلون أقطاب الفقه الشافعي بمصر.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص279-280، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص431، الخشني: أخبار الفقهـاء والمحدثين، ص301، ذكر بأنه أخذ أيضا عن حرملة بن يحي راوية عبد ا بن وهب وتلميذ الشافعي أيضا، السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص310. انظر عن قاسم بن محمد: مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 99، ألف كتاب الفقه في الرد على أصحاب مذهب مالك، ورقة 120.

(2) عبد اللطيف حنفي: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية، ص158.

(3) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص94 وكان رفيقا لمحمد بن فطيس في رحلته العلمية.

(4) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص425، وكان هو ومحمد بن فطيس وآخرون متصاحبين في طلب العلم لما رحلوا إلى المشرق (سنة 252هـ/866م) وكان سماعهم واحدا عن ابن عبد الأعلى وابن عبد الحكم.

(5) نفسه، ص325، سمع ابن فطيس من يونس بن عبد الأعلى ومحمد بن عبد الحكم وإسماعيل بن يحي المزني، الفقهاء المصريين على المذهب الشافعي، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 141-142.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص392، الخشني: المصدر السابق، ص193.

ثم جماعة أخرى من قرطبة زاد عددهم على الثمانية، كانوا بمصر خلال (سنة 260هـ/873م)، وقد احتواهم وفدان، كان على رأس الأول محمد بن وليد (ت309هـ/921م)[1] وأسلم بن عبد العزيز (ت319هـ/931م)[2] وضم الوفد الثاني كلا من: يحي بن عبد العزيز المعروف بابن الخراز (ت295هـ/907م)[3]، وأبي عثمان سعيد بن خمير (ت301هـ/913م)[4]، وسعيد بن عثمان الأعناقي (ت305هـ/917م)[5] وسعيد بن معاذ المعروف بالشيباني (ت308هـ/920م)[6] وعمر بن حفص المعروف بابن أبي تمام (ت316هـ/928م)[7]، وعبيدون بن محمد الجهني (ت324هـ/935م)[8] وغيرهم.

وترتب على إقبال هؤلاء النفر من الوافدين الأندلسيين على تلقي علوم الفقه الشافعي في بيئته المصرية، أن عرف هذا المذهب في المغرب والأندلس، ومن ذلك أن درس طلبة الأندلس مختصر المزني ورسالة الشافعي على يد الفقيه الأندلسي يحي بن عبد العزيز المعروف بابن الخراز[9].

ومن الملاحظ كذلك أن الدراسات الخاصة بفقه الإمام أبي حنيفة النعمان، لم تعدم هي الأخرى من بعض الدارسين المغاربة والأندلسيين، ومن المعروف أن أسد بن الفرات كان شديد التأثر بطريقة أهل الرأي والقياس التي أخذها عن أساتذة الفقه الحنفي بالعراق، وقد بدت عليه هذه الخاصية أثناء اجتماعه بعلماء الفقه المالكي بمصر، إذ كان يعرض

---

(1) تتلمذ عن يونس بن عبد الأعلى والمزني والربيع بن سليمان، ومحمد بن عبد الحكم، أصحاب الشافعي، ابن الفرضي: تاريخ العلماء والأندلس، ص318.

(2) لقي بمصر أصحاب الشافعي، المزني والربيع بن سليمان وابن عبد الحكم ويونس بن عبد الأعلى، ابن الفرضي: نفس المصدر ص81، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص43-44.

(3) تتلمذ عن ابن عبد الحكم والمزني ويونس بن عبد الأعلى، الخشني: نفس المصدر، ص374.

(4) له رحلة إلى المشرق وتفقه بمصر عن تلاميذ الشافعي الفقهاء، يونس بن عبد الأعلى وابن عبد الحكم، الحميدي: جذوة المقتبس، ص230، ابن الفرضي، المصدر السابق، ص140.

(5) سمع من محمد بن عبد الحكم، عالم بالحديث وبصير بعلله وليس له علم بالفقه ومع ذلك قد نال حظّه من الفقه المالكي والشافعي، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص140-141.

(6) تلقى الفقه الشافعي عن محمد بن عبد الحكم ويونس بن عبد الأعلى، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص152.

(7) أدرك في رحلته إلى مصر محمد بن عبد الحكم وأخذ عنه الفقه الشافعي، تميز بالثقة وكان فقيها عالما بالمسائل، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص256.

(8) رحل مع الأعناقي إلى المشرق وتفقه بمصر عن يونس بن عبد الأعلى ومحمد بن عبد الحكم، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص269، الحميدي: المصدر السابق، ص296.

(9) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص436، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص434.

المسألة الفقهية الواحدة، بأجوبة مختلفة الآراء، معملا للرأي والقياس، مما أثار حفيظة ابن وهب وأشهب وعبد ا بن عبد الحكم، الذين لم يستحسنوا أسلوبه، وامتنعوا عن مواصلة دروسهم له، واستمر على ذلك حتى وجد ضالته المنشودة عند عبد الرحمن بن القاسم، الذي أجابه على كل أسئلته، مدونا إياها في كتابه المعروف بالأسدية نسبة إليه[1].

وربما كان السبب في حدوث مثل هذه الحالات الفردية (اهتمام بعض الوافدين المغاربة بتحصيل علوم الفقه الحنفي)، ما ترتب على وجود أساتذة مصريين بلغوا شأنا كبيرا في علوم الفقه الحنفي، أمثال: القاضي بكار بن قتيبة (ت270هـ/883م)[2] الذي تتلمذ عليه هاشم بن خالد الإلبيري المعروف بالسبط[3]، ومحمد ابن فطيس الغافقي الإلبيري أيضا[4]، ومثل أبي جعفر أحمد بن سلامة الطحاوي – شيخ الحنفية بمصر - (ت321هـ/933م)[5]، الذي تتلمذ عليه: حميد بن ثوابة الجذامي[6]، ومسلمة ابن القاسم بن إبراهيم[7] الأندلسيان.

وعلى العموم، فإن جرعة الدراسات الفقهية الخاصة بهذا المذهب من مذاهب الفقه الإسلامي، كانت دائما هي الأقل، سواء من ناحية إقبال الدارسين المغاربة والأندلسيين على تحصيل علومها، أم من ناحية عدد الأساتذة المتخصصين في الفقه الحنفي بمصر، فبالنسبة للطرفين كان قليلا!

وذلك على العكس من فقه مالك، الذي كانت له الصدارة دائما، على الأقل خلال الفترة التي نحن بصدد دراستها، يليه فقه الشافعي، وليس أدل على ذلك من تلك الرواية، التي أوردها ابن سعيد الأندلسي، والتي ظهر من خلالها أن المالكية والشافعية كانوا

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص255-261، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص5-11-12-13.

(2) حنفي المذهب، ولي قضاء مصر سنة 246هـ/860م، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، د. ط، دار الكتب المصرية، 1929، ج3، ص47، السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج1، ص463.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص425.

(4) لما حلّ بمصر تتلمذ عن القاضي الحنفي بكار بن قتيبة، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص325.

(5) تلقى الفقه الشافعي عن علمائه بمصر ومنهم المزني، ثم تحول إلى دراسة الفقه الحنفي على يد ابن أبي عمران الحنفي، ابن تغري بردي: المصدر السابق، ج3، ص240.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص108، له رحلة إلى العراق والشام ومصر وسمع بها من الطحاوي، وكان عالما بالحديث والفقه الحنفي، بحكم تلقيه عن القاضي أحمد بن سلمة.

(7) له رحلات علمية إلى العراق والشام واليمن والقلزم والرملة والقيروان ومصر وتلقى الفقه الحنفي عن الطحاوي، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص394.

يتحلقون بمسجد عمرو بن العاص بالفسطاط في خمسة عشر حلقة، بينما كان الأحناف يتحلقون في ثلاث حلقات فقط[1]. أي أن عدد حلقات المالكية والشافعية كان خمسة أضعاف حلقات الحنفية، وهو الأمر الذي سبق أن عزوناه إلى الوجود العلمي للوافدين المغاربة والأندلسيين بمصر.

ج – الرحلة المغربية والأندلسية إلى العراق والعلاقة مع مدارسها الفقهية

تعتبر المدرسة الفقهية العراقية، من أقدم مدارس الفقه الإسلامي ومن أهمها أيضا، فهي تأتي من حيث المرتبة، بعد مدرسة الحجاز، وقد ظفرت بهذه المكانة العلمية، بفضل كثرة أعداد الصحابة – رضي ا عنهم – الذين أقاموا بها، لذا اقترنت مدرسة الفقه في العراق بجمع فتاوى عبد ا بن مسعود، بل إن الفقه في حد ذاته كعلم شرعي قائم بذاته، لم يظهر بالمدينة المنورة، بل تأسس أولا بمدينة الكوفة[2]. واشتهر من كبار فقهائها، الإمام أبو حنيفة النعمان كما استمدت شهرتها من خاصية الاجتهاد، التي ميزت دراساتها الفقهية باعتمادها على الرأي والقياس[3]، بعد استنفاد استقصائها من الأدلة النصية القائمة على الكتاب والسنة.

وتعتبر الرحلات العلمية ذات الطابع الفقهي، بالنسبة للمغاربة، موغلة في القـدم، إذ تعود إلى الربع الأول من ق2 هـ/8م، ومن أقدم الوافدين على العراق، عبد ا بن المغيرة، الذي تفقه مباشرة على الإمام أبي حنيفة النعمان (ت150هـ/767م)، كما تلقى الفقه الحنفي عن كبار علماء الكوفة على غرار عمر بن ذر (ت150هـ/767م) وغيره[4] وكانت نتيجة دراسته أن أصبح فقيها حنفيا مجتهدا، وصاحب تأليف في الفقه الحنفي[5]. وكان كتابه يسمع بالقيروان عن القاضي الحنفي سليمان بن عمران، وذكر أبو العرب بأن عبد الملك بن حبيب - الفقيه الأندلسي - قد أدرج أراء ابن المغيرة في واضحته[6].

---

(1) ابن سعيد الأندلسي:المغرب في حلي المغرب، تحقيق زكي محمد حسن وشوقي ضيف وآخرون، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، مصر، 1953، ج1، من القسم الخاص بمصر، ص173.

(2) Robert Brunschvig: Polémiques Médiévales au tour du rite de Malik, in Al- Andalus, Madrid, Vol. XV, 1950, p378.

(3) عمر سليمان الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1982، ص86 وما بعدها.

(4) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص161.

(5) Vonderheyden: La berberie orientale sous la dynastie des Benou el Aghlabe, p140.

(6) أبو العرب: المصدر السابق، ص162.

ويليه فقيه المغرب المشهور عبد ا بن فروخ الفارسي (ت175هـ/791م)، الذي عقد رحلة إلى العراق وتلقى عن الإمام أبي حنيفة عدة مسائل فقهية بلغت حسب المصادر 10 آلاف مسألة[1] ويبدو أن هذا الرقم مبالغ فيه، إذ يتعذر على ابن فروخ أن يستوعبها حفظا، لأنها لم تدون حسب المصادر ذاتها.

ثم توالت الرحلات المغربية إلى العراق، لدراسة الفقه الحنفي عن مشاهير تلاميذ الإمام أبي حنيفة، فهذا عبد ا بن غانم وأسد بن الفرات، كلاهما قد رحل إلى العراق وتلقيا قواعد الفقه الحنفي ومسائله عن أبي يوسف القاضي[2] - الذي أشهر المذهب الحنفي – بكتابه المعروف بكتاب الخراج.

وأخذ أسد ابن الفرات أيضا عن أحد أقطاب المذهب الحنفي بالعراق، وتلميذ أبي حنيفة، محمد بن الحسن الشيباني، وعمد إلى إدخال كتبه الفقهية إلى بلاد المغرب، ومنها كتاب الأشربة، الذي كان يعتمد عليه في دروسه بالقيروان[3].

كما أخذ عنه كذلك "كتاب المبسوط" وهو من أمهات وأصول الفقه الحنفي، وقـد وقفت بمتحف رقادة بالقيروان على قطعة منه، تقع في 48 ورقة، بعنوان كتاب العتـق والتدبير[4].

واستمر التواصل الفقهي بين عبد ا بن غانم وأسد بن الفرات مع أساتذتهما في الفقه الحنفي بالعراق، حتى بعد رجوعهما إلى إفريقية، إذا أشكلت عليهما قضية فقهية معينة، كما انتصبا لتدريس الفقه الحنفي بالقيروان ونشرا مسائله، بفضل اعتمادهما على منظومته القانونية في أحكامهما القضائية.

وقد ثبت عن ابن غانم أنه كان يدرس كتب أبي حنيفة لطلبته كل يوم جمعة، وإذا استعصى عليه الجواب عن مسألة فقهية، كتب إلى أبي يوسف القاضي، فيما ينزل من

---

(1) المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج1، ص180، القاضي عياض: تراجم أغلبية، ص47، انظر عنه: Hady Roger Idris: L'aube du Malikisme Ifriqiyen Stvdia Islamica, n°33, Paris, 1971, p22-23

(2) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص215-255.

(3) نفس المصدر، ج1، ص267 وما بعدها.

(4) محمد بن الحسن الشيباني: كتاب العتق والتدبير – قطعة من كتاب المبسوط -، رواية أسد بن الفرات، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 265، ملف 19، انظر عنه: محمد البهلي النيال: المكتبة الأثرية بالقيروان، منشورات دار الثقافة، تونس، 1963، ص30، اعتمد عليه الونشريسي: المعيار المعرب، ج1، ص211، ج2، ص533.

نوازل الخصوم أثناء المحاكمات فيوافيه بالأجوبة[1] اللاّزمة أو المناسبة، وكان هارون الرشيد قد ولاه قضاء إفريقية، بعد أن استوصى به أبو يوسف، فكان يراسله على الدوام[2].

وكان أسد بن الفرات يستشهد بآراء فقهاء الأحناف في فتاويه ودروسه بالقيروان[3]، كما أن كتابه الأسدية في الفقه، عبارة عن أجوبة عن أسئلة طرحها على الإمام أبي حنيفة، وسميت بالمختلطة، لأنها جمعت الفقهين المالكي والحنفي على السواء، والتي انتشرت بالمغرب والأندلس، وكان الفقيه المغربي الحنفي معمر بن منصور من رواتها عن شيخه أسد بن الفرات، وقد ورد اسمه كثيرا في الأسدية[4].

وكانت نتيجة الرحلة العلمية لأمثال هؤلاء العلماء المغاربة إلى المدرسة الفقهية العراقية، أن تأسست مدرسة الفقه العراقي في النصف الأول من ق 2هـ/8م، ثم ازدهرت بشكل ملحوظ مع أواخر نفس القرن، وطيلة ق 3هـ/9م، وعلامة ازدهارها، كثرة عدد الفقهاء الأحناف وظهور المؤلفات الفقهية الحنفية، وقد درسنا ذلك في الفصل الثالث من الباب الأول، ولا ننسى بأن المذهب الحنفي، قد كان المذهب الرسمي للدولة الأغلبية، بإيعاز من الخلافة العباسية، ويحل في المرتبة الثانية بعد المذهب المالكي من حيث الانتشار في بلاد المغرب الإسلامي.

ولم تكن الرحلات المغربية إلى العراق، مقصورة على دراسة الفقه الحنفي، بل شملت أيضا الأخذ من المدارس الفقهية الأخرى، ومن ذلك أثبتت المصادر، عن كثير من المغاربة الذين درسوا فقه سفيان الثوري (ت161هـ/777م)، المحدث والفقيه البصري، وتجدر الإشارة إلى أن بعض علماء المغرب قد كانوا أساتذة وشيوخا بالعراق، لما حلّوا بها روى عنهم الإمام سفيان الثوري مثل عبد الرحمن بن زياد الإفريقي المحدث والفقيه ولكن ذلك كان خاصا بالحديث النبوي الشريف[5]، فوقع التبادل العلمي بينهمـا، وأعنـي

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص12.

(2) الرقيق القيرواني: تاريخ إفريقية والمغرب، ص229.

(3) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص18.

(4) أسد بن الفرات: الأسدية، قطعة مخطوطة منه، بعنوان كتاب السرقة وقطع الطريق، متحف رقادة، القيروان، عـدد رتبي 264، ملف 1، ذكره أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص198، انظر أيضا عن معمر بن منصور:
- Vonderheyden, op.cit, p140.

(5) أبو العرب: المصدر السابق، ص95-99، الدباغ: المصدر السابق، ج1، ص230، المالكي: رياض النفوس، ج1، ص152 وما بعدها، كان سفيان الثوري يعظمه ويعرف حقه وزاره بمكة.

بذلك استفادته من فقهه لاسيما وان ابن زياد كان قاضيا على إفريقية وهو بحاجـة إلـى فتاوى سفيان الثوري وغيره من الفقهاء للاستعانة بها في إصدار الأحكام والفصل في القضايا.

وهذا البهلول بن راشد، المحدث والفقيه الثقة، الزاهد والعابد، كان ممن درس عن فقيه أهل العراق، الإمام سفيان الثوري، وبالرغم من أن الغالب عليه مذهب مالك، إلاّ أنه مال إلى ترجيح أقوال سفيان الثوري في المسائل الفقهية حسبما ذكره أبو بكر المالكي في رياضه[1]، ويصبح الأمر ممكنا إذا علمنا بأنه كان يروي جامع سفيان الكبير بإفريقية عن علي بن زياد الفقيه التونسي المشهور، وهو جامع في الرأي (أي الفقه) حسب أبي العرب[2]، والأصح أنه مدون في الحديث والفقه معا، وهذه الازدواجية الفقهية، التي تميز بها البهلول مع إحاطته برواية الحديث تجعل منه عالما مجتهدا يرقى به المستوى العلمي إلى التأليف، لذلك قال عنه المالكي: بأنه ألف ديوانا في الفقه[3].

ومن أشهر علماء المغرب الذين رحلوا إلى العراق والتقوا بسفيان الثوري، علي بن زياد التونسي، الذي لم يكتف بالتفقه عنه، بل عمد إلى نقل كتبه الفقهية إلى إفريقية، فهو أول من أدخل المغرب "جامع سفيان الثوري" وهو كتاب فقهي[4]، وكانت محصلة تتلمذه بالحجاز أن أصبح بارعا في الفقه، يعتمد عليه في دراسة جوامع الثوري، شيخه العراقي، بل كان أهل العلم بالقيروان إذا اختلفوا في مسألة فقهية كتبوا بها إلى علي بن زياد، ليخبرهم من على الصواب فيها[5] ينضاف إلى هؤلاء عبد ا بن فروخ الفارسي حيث أنه لما رحل إلى المشرق دخل العراق وتتلمذ عن الإمام سفيان الثوري وتفقه به رغم التزامه بالمذهبين المالكي والحنفي[6].

ورغم أن الذين مر ذكرهم من فقهاء المغرب الوافدين على العراق والدارسين على سفيان الثوري يسبقون الفترة الزمنية للبحث على اعتبار وفياتهم قبل تأسيس الدولة الأغلبية

---

(1) المالكي: رياض النفوس، ج1، ص200-201.

(2) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص126-127.

(3) المالكي: المصدر السابق، ج1، ص201، الدباغ: المعالم، ج1، ص264-265.

(4) المالكي: نفس المصدر، ج1، ص234، أبو العرب: المصدر السابق، ص220.

(5) أبو العرب: نفس المصدر، ص220، المالكي: نفس المصدر، ج1، ص235.

(6) أبو العرب: نفس المصدر، ص107، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص177.

بالقيروان، إلا أن دراستنا بحاجة إلى معرفتهم، نظرا لكونهم الرواد الفقهاء، المؤسسين لمدرسة الفقه الإسلامي بالمغرب.

واستمر الارتباط المغربي بالفقيه الثوري، حتى إلى عصر الدويلات، وكان ممن تفقه به في هذه المرحلة عبد ا بن غانم الرعيني، الفقيه والقاضي الأغلبي، الذي جمع بين عدة مذاهب فقهية في مسائله وأحكامه في القضاء، فإلى جانب اعتماده على المصادر الفقهية المالكية والحنفية لم يستنكف الأخذ من فقه سفيان، بعد أن تتلمذ عنه بالعراق بالسماع[1] لشهور كثيرة رفقة عبد ا بن فروخ[2] ولما كان قاضيا فلا نخال أن يمتنع عن الاستعانة بآراء الثوري الفقهية إذا دعت الضرورة وهو المعروف بانفتاحه على المدارس الفقهية الإسلامية.

وممن أخذ الفقه عنه أيضا يحي بن سلام وأبو خارجة عنبسة بن خارجة الغافقي، بل إن هذا الأخير له سماع من سفيان الثوري، يكون قد أتى به مدونا إلى بلاد المغرب[3]، وكذلك تفقه به معاوية بن الفضل الصمادحي (ت199هـ/814م)[4].

ورغم اهتمام الإمام سفيان الثوري بالفقه[5]، فإن ميله إلى الحديث، قد جعل مذهبه لا يحقق الصدى الكبير بالمغرب الأدنى، أمام هيمنة المذاهب الأخرى وعلى رأسها المالكي والحنفي على المستوى الفقهي.

هذا وكان المغاربة الوافدون على العراق من أجل طلب علم الفقه، أو المساهمة في تعليمه أيضا، على صلة بعلماء المالكية وإن كانوا من حيث العدد قلة، على اعتبارهم أنهم بلغوا درجة التشبع في التحصيل الفقهي المالكي من المدرستين الحجازية والمصرية.

ومن الأمثلة الحية عن تلك الصلات الفقهية المالكية بين المغرب والعراق، أن عبد ا بن مسلمة القعنبي (ت220هـ/834م)، المدني الأصل والبصري الموطن، والذي روى عن مالك ولازمه 20 سنة وقرأ عليه الموطأ، قد ثبت من المصادر سماعه عن الفقيهين

---

(1) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص116.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص215-216-217، الدباغ: المعالم، ج1، ص288.

(3) أبو العرب: نفس المصدر، ص112-150.

(4) نفس المصدر، ص161، المالكي: المصدر السابق، ج1، ص231، الدباغ: المصدر السابق، ج1، ص317.

(5) انظر عن فقه سفيان الثوري: محمد رواس قلعة جي: موسوعة فقه سفيان الثوري، ط1، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1990.

المغربيين، البهلول بن راشد وعبد ا   بن غانم[1]، وتلك شهادة حية على مدى اجتهادهم الفقهي.

وذكر القاضي عياض عن البهلول بن راشد ومعاوية الصمادحي، بأنهما قد التقيا أثناء رحلتهما إلى العراق، بالفقيه المالكي البصري عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري (ت198هـ/813م) ودرسا عنه كما اطّلعا على كتابه في السنة والفتوى[2]، ولاشك بأنه مدون فقهي على المذهب المالكي، يكونا قد استفادا من بعض مسائله!

والمغاربة لم يكونوا أثناء رحلاتهم العلمية طلبة دارسين على غيرهم في مختلف العلوم، بل ثبت عنهم النبوغ والاجتهاد فاستحالوا إلى أساتذة مدرسين، ومن هنا نلمس أثرهم في بناء وتأسيس المدرسة المالكية بالعراق، يتجلى ذلك مما سبق من روايات، ويتأكد الأمر من معلومات أخرى أوردتها المصادر، ومن ضمنها دور أسد بن الفرات في نشر المذهب المالكي في العراق، بدليل أن أبا يوسف القاضي، قد أخذ عنه موطأ الإمام مالك[3].

ورغم كثرة الرحلات المغربية إلى العراق للغرض الفقهي أو الحديثي، إلا أن المصادر لا تجود علينا بمعلومات عن أخبار اتصالهم بالإمام أحمد بن حنبل أو تلاميذه، ومن ثَم أخذهم لمذهبه الفقهي، سوى رواية شاذة عن شخصية أحمد بن نمير من أهل المشرق، معدود في أصحاب أحمد بن حنبل حلّ ضيفًا بالقيروان بمناسبة عرس أقامه صديقه شيبة بن زنون (ت286هـ/899م).

وهو من أتباع سحنون بن سعيد الفقيه المالكي القيرواني[4]، وقـد أورد الباحـث محمد بن زيتون هذا الخبر، نقلا عن القاضي عياض دون تعليق أو تحليل[5]، علمـا أن

---

(1) الوزير السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج1، ص697-715، انظر ترجمة القعنبي: عياض: المدارك، ج1، ص397-398.

(2) عياض: نفس المصدر، ج1، ص399-403.

(3) عياض: نفس المصدر، ج2، ص465، ابن فرحون: الديباج، ص161، انظر عن دور أسد في تطوير الدراسات الفقهية وفق المذهب المالكي بالمغرب والعراق: محمد شيت خطاب: الفقيه القائد أسد بن الفرات مصنف كتاب الأسدية وفاتح جزيرتي قوصرة وصقلية، مجلة العربي، ع104، وزارة الإرشاد، الكويت، 1967، ص104-109 وما بعدها.

(4) المالكي: الرياض، ج1، ص442، عياض: تراجم أغلبية، ص119.

(5) محمد محمد زيتون: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين مراكز الفكر في المشرق، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، ع1، الرياض، السعودية، 1977، ص373.

القاضي عياض قد أضاف صيغة "وكنا نسمع منه" في روايته عن صاحب ابن حنبل المشرقي الوافد، مما يعني أن أهل المغرب بالقيروان، قد تلقوا عنه بعض المسائل الفقهية على المذهب الحنبلي، وكان ذلك في ق 3هـ/9م.

وعليه فلا نستغرب أن نجد بعض الفقهاء المغاربة يستشهدون بآراء الإمام أحمد بن حنبل في بعض المسائل الفقهية ومنهم محمد بن سحنون القيرواني[1].

كما ضنت علينا المصادر بأخبار تفيد أخذ المغاربة بالعراق للفقه الظاهري عن صاحبه أبي سليمان بن علي المعروف بداود الأصبهاني (ت270هـ/883م) أو عن تلاميذه، ما عدا بعض الإشارات الطفيفة، ومنها الرواية التي تتحدث عن أبي جعفر بن خيرون المقرئ الأندلسي الذي حلّ بالقيروان (ت234هـ/848م)، والذي أدخل بعض كتب داود إلى القيروان[2]، وهو الذي كانت له رحلة إلى العراق حسب رواية المصادر.

كما مال بعض الفقهاء المغاربة - وهم قلة قليلة - إلى مذهب الفقه الظاهري وغيره، على غرار، أبو القاسم بن مسرور الأبزازي المعروف بابن المشاط (ت349هـ/960م)، الفقيه المخضرم الذي عاش العهدين الأغلبي ثم الشيعي بالمغرب، الذي نزع إلى عدة مذاهب فقهية، حيث أخذ الفقه الشافعي في البداية ثم سرعان ما انتقل إلى الفقه الظاهري[3].

وهكذا، فإن فقهاء المذهب الظاهري هم قلة قليلة، بالمغرب، عكس عددهم بالأندلس كما سنرى، أين سيكون للفقه الظاهري مكانة معتبرة في الساحة العلمية والاجتماعية الأندلسية.

ولم يكن الأندلسيون - رغم حساسية العلاقات السياسية بين قرطبة وبغداد - بمعزل عن مدارس الفقه العراقية، ودرسنا قضية دخول المذهب الفقهي الحنفي الرسمي في العراق العباسي، إلى بلاد الأندلس الأموي، وبين حينها حجم ذلك الدخول والظروف التي تحكمت في ضآلة انتشاره.

وقد تم ذلك الاتصال الفقهي الفاتر بين الأندلس والعراق قطعا عن طريق الرحلات العلمية المتبادلة بين الغرب الإسلامي والمشرق، وقد حاول بعض الرحالين من أتباعه

(1) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، مخطوط، المكتبة الوطنية، الحامة الجزائر، تحت رقم 2270، ورقة 2.

(2) المالكي: الرياض، ج2، ص52، الدباغ: المعالم، ج2، ص288-289، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص175.

(3) عياض: التراجم، ص415-416.

نشره في الأندلس ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك على الصعيدين الرسمي والشعبي، لغلبـة المذهب المالكي على الأندلسيين واقتناعهم به[1].

ولم نعثر من خلال المصادر المتوفرة لدينا على فقيه حنفي اشتهر في الأندلـس، فلم يعرف بين الأندلسيين من برع من المذهب الحنفي وذاد عنه، كما فعل أتباع المذهب المالكي - وكثرتهم تغنينا عن استقصاء أخبارهم - وكما فعل بقي بن مخلد بالفقه الشافعي، ومنذر بن سعيد البلوطي بالمذهب الظاهري.

ولعلّ العداء المستحكم، الذي كان قائما بين العباسيين ببغداد والأمويين بالأندلس كان وراء ذلك، فقد كانت الخلافة العباسية تتبنى الفقه الحنفي كمرجعية مذهبية رسمية في الدولة، لذا لم تتحمس الإمارة الأموية إلى تشجيع فقهائها بالرحيل إلى بغداد قصد استيعاب هذا المصدر القانوني الرسمي في ظل توفر البديل والمتمثل في الفقه المالكي كمنظومة قانونية معتمدة لدى الدولة في الأندلس، ولكن هذا الموقف الرسمي لم يترتب عنه الحجر على الفكر المشرقي في العلوم الأخرى وحتى مع المدارس الفقهية غير الرسمية، بل على العكس من ذلك شجع الأمير عبد الرحمن الثاني (207-238هـ/822-852م) سياسة الانفتاح الحضاري مع بغداد وذلك لمسايرة ركب التّطور الحاصل في العراق والمشرق عموما ونبذ سياسة العزلة العقيمة التي انتهجها أسلافه[2].

ولكننا إذ لا نقف على فقهاء أندلسيين أحناف خالصين، فلم تخلو البيئة المذهبيـة بالأندلس من وجود الفكر الفقهي الحنفي، ولم يكن ذلك ليقع بمحض الصدفة بل تأثرا بالمدرسة الفقهية العراقية عن طريق الوفادة العلمية على حواضرها سواء بغداد أو الكوفة أو البصرة، فهذا حفص بن عبد ا الأنصاري (ت288هـ/900م)، قد كانت له رحلة قديمة دخل فيها العراق قادما إليها من مدينة سرقسطة[3] الأندلسية وإن كانت الرحلات الفقهية إلى العراق أقل من نظيرتها الحديثية.

ووجد بين الأندلسيين من كان يميل إلى الفقه العراقي – الحنفي - في بعض المسائل والفتاوى الخاصة بتحليل مشروب النبيذ الذي يحرم فقهاء المالكية تعاطيه، ومن ذلك أن محمد بن عيسى بن عبد الواحد بن نجيح المعافري – القرطبي - المعروف بالأعشى

---

(1) عبد السلام محمد أبو سعد: رحلة الفقه في الأندلس، ص79.

(2) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص125.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص76.

(ت228هـ/842م)[1]، ومحمد بن سليمان بن محمد بن تليد (ت295هـ/907م)[2] كانا يذهبان في الأشربة مذهب أهل العراق.

ويبدو أن للمغاربة دور في حمل فقهاء الأندلس على الاحتكاك بالمدرسة الفقهية الحنفية ولو بطريقة غير مقصودة، بحكم تبعية الإمارة بالقيروان سياسيا للخلافة العباسية ببغداد وبالتالي تبنيها للفقه الحنفي كمذهب رسمي للدولة، فهذا أحمد بن سليم القيرواني لما رحل إلى الأندلس ونزل ببجانة بعد أن تتلمذ عن سحنون وأصبح حافظًا للفقه، ذكر عنه الخشني بأنه كان يميل في الفتيا إلى بعض مذاهب العراقيين على الاختيار[3].

وهذا أيضا عبد الملك بن حبيب الأندلسي يدرج في "الواضحة في السنن والفقه"، مدونه الفقه المالكي، بعض آراء الفقيه الحنفي المغربي عبد ا بن المغيرة الكوفي الأصل[4]، بالإضافة إلى أن أسدية ابن الفرات المحشوة بالمسائل الفقهية الحنفية هي الأخرى قد شقت طريقها إلى الأندلس على يد عيسى بن دينار كما ذكرنا ذلك فيما سبق من الدراسة[5].

وهناك رواية غريبة أوردها محمد بن حارث الخشني تستدعي التأمل، عن بقي بن مخلد الأندلسي، الفقيه والمحدث المشهور، حيال رحلته إلى القيروان واتصاله بالفقيه محمد بن سحنون، حيث يقول: كنت أسمع من محمد بن سحنون في داخل بيت سحنون بالقيروان أشياء - أي مسائل فقهية - سمعتها بالعراق، واستمر قائلا: فرأيت كتبا مجموعة في داخل البيت فقلت له: يا أبا سعيد إن كانت هذه الكتب رواية رويتها عنك؟ فقال: هي كتب لأبي حنيفة، قال: فقلت له: كيف حلّ لك أن تنظر في كتب أبي حنيفة؟ قال: فقال لي: يا بقي كيف كان يحلّ لنا أن نخطئه ولم ننظر إلى مذهبه وما يقول؟[6]، ويستفاد من الرواية أن بقي تلقى عن ابن سحنون مسائل في الفقه الحنفي، اعتمادا على مصادر فقهية حنفية كمنهج علمي يقتضي معرفة أقوال وفتاوى أبي حنيفة وتلاميذه قبل الرد عليه، ولم يكن

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص22-25.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص168.

(3) الخشني: نفس المصدر، ص13.

(4) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص161-162.

(5) محمد الطالبي: العلاقات بين إفريقية والأندلس، ص41 انظر أيضا:

- Lévi-Provençal: Histoire de l’Espagne Musulmane, Paris, 1950, p146.

(6) الخشني: المصدر السابق، ص61.

للفقيه الأندلسي أن يطلع عليها لولا اتصاله العلمي بالعائلة السحنونية بالقيروان، وهي عائلة مالكية تميزت بالانفتاح الفقهي عكس ما تدعيه كتب المستشرقين ومن سار على دربهم!

وعلى غرار فقهاء المغرب، فإن فقهاء الأندلس أيضا قد أخذوا الفقه المالكي من المدرسة العراقية من خلال الالتقاء بأعلامه الكبار والدراسة عنهم، وعلى رأسهم عبد ا بن مسلمة القعنبي (ت220هـ/835م)، تلميذ الإمام مالك ودارس موطئه، ومن هؤلاء الأندلسيين الوافدين على العراق، يحي بن إبراهيم بن مزين القرطبي (ت259هـ/872م) الذي له عناية خاصة بدراسة الموطأ شرحا وتفسيرا، بل له كتاب "المستقصية"، استقصى فيه علل الموطأ واحتج فيه بالحديث[1] وممن تفقه به أيضا، مالك بن علي بن عبد الملك بن قطن الأندلسي (ت268هـ/881م)، والذي ألف مختصرا في الفقه على مذهب مالك بـن أنس[2].

وإلى جانب القعنبي تفقه أهل الأندلس أثناء رحلتهم إلى العراق بعلماء المالكية الآخرين من أمثال إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل (ت309هـ/921م)، وأصله من البصرة واستوطن بغداد، وهو فقيه مالكي، وبه تفقه أهل العراق من المالكية، له كتاب في شرح الموطأ وبه انتشر مذهب مالك بالعراق، تشرف بالدراسة عنه كل من يحي بن عمر وقاسم بن أصبغ الأندلسيين[3]، ومن المحتمل أن يكونا قد نقلا موطأه المشفوع بالشرح إلى الأندلس كمصدر فقهي معتمد.

وهذا يحي بن إسحاق بن يحي (ت303هـ/915م)، الفقيه القرطبي، كانـت لـه رحلة دخل فيها العراق وتلقى الفقه عن إسماعيل بن إسحاق القاضي المالكي، - السالـف الذكر - وبفضل تكوينه القانوني وإلمامه بفقه مالك، كان القضاة والحكـام بالأندلـس يشاورونه[4].

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص370-371، عياض: المدارك، ج2، ص133، الضبي: بغية الملتمس، ص434، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص432.

(2) الضبي: المصدر السابق، ص404-405.

(3) عياض: المصدر السابق، ج3، صفحات 168-169-170-179-181.

(4) الخشني: المصدر السابق، ص379.

وبدوره تفقه عبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ/852م) – الفقيه المالكـي القرطبي - بالكوفة عن فقيهها المالكي عبيد ا بن موسى[1]، كما قام يحي بن زكرياء بن فطر (ت315هـ/927م) القرطبي بالرحلة إلى العراق، فلقي أبا مسلم الكتمي، قاضي أهل البصرة المالكي[2]، ولاشك أن هؤلاء الفقهاء المالكية والقضاة العراقيين قد أفادوا طلبتهم الأندلسيين بخبرتهم في المسائل والأحكام إما سماعا أو تدوينا وبعد انتهاء فترة التكوين والتربص، قفلوا راجعين إلى وطنهم الأندلسي ووظفوا رصيدهم المعرفي الفقهي في القضاء أو الإفتاء أو مؤسسات الشورى، فالمصادر لا تبخل علينا بالمعلومات عن شخصيتهم العلمية كمدرسين أو مؤلفين أو موظفين لدى الدولة الأموية بالأندلس.

وبالمثل فقد وجد بعض الفقهاء الأندلسيين الذين فضلوا الدراسة عن سفيان الثوري، فقيه أهل العراق ومحدثها، على غرار نظرائهم المغاربة، ومن جملتهم يحي بن مضر القيسي، من أهل قرطبة وفقهائها، وكان من أكابر العلماء والصلحاء الذين أنكروا على الأمير الحكم بن هشام انهماكه في لذّاته، وكان ممن اغتالهم الأمير ومعه 71 رجلا من أهل الصلاح والفقهاء في خضم ثورة الربض (سنة 202هـ/816م)، وقد ذكره عبد الملك بن حبيب في طبقة فقهاء الأندلس[3] وممن درس الفقه عن سفيان الثوري، قرعوس بن العباس القرطبي (ت220هـ/835م) وكان هو الآخر من ثوار الربض الذين استفادوا من العفو على يد الحكم بن هشام[4].

وإلى جانب فقه سفيان الثوري، أخذ بعض الأندلسيين شيئا بسيطا من الفقه الحنبلي بالعراق، فهذا بقي بن مخلد قد التقى في بغداد بالإمام أحمد، وتلقى عنه العلم ودرس عليه مسنده ونقله إلى الأندلس وهو كتاب حديثي، مرتب على أبواب الفقه، وعد من أكبـر أصحابه، ولكن بقيا كان مالكيا ثم أصبح شافعيا، مجتهدا ومتخيرا[5].

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص245-246.

(2) نفس المصدر، ص380.

(3) عياض: المدارك، ج1، ص355-356، الضبي: بغية الملتمس، ص442، الخشنـي: المصـدر السابـق، ص347، عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، ص134.

(4) عياض: المصدر السابق، ج1، ص492-493.

(5) المقري: نفح الطيب، ج2، ص518، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص82 وما بعدها، الحميدي، جـذوة المقتبس، ص177 وما بعدها، الخشني: المصدر السابق، ص49-54، أبو سعد: رحلة الفقه إلى الأندلس، ص81.

وبدوره لما عقد محمد بن وضاح القرطبي رحلته إلى المشـرق (سنة 218هـ/833م)، وهي الرحلة الأولى، دخل إلى العراق وتلقى العلم عن أحمد بن حنبل، سواء الحديث أو الفقه[1].

وأخبرتنا المصادر عن الرحالة الأندلسيين إلى العراق، ممن تتلمذ عن ابن الإمام أحمد بن حنبل، على غرار يحي بن أصبغ بن خليل القرطبي، وهو من مشائخ أهل العلم بالأندلس، ثم رحل فدخل العراق ولقي عبد ا بن أحمد بن حنبل، ورغم أنه من أهل الحديث إلاّ أننا نرجح أن الطالب الأندلسي قد نهل من معينه العلمي الفقه الحنبلي أيضا[2]، وقد أسهبنا في الحديث في الفصل الثاني من الباب الثاني عن الرحلة العلمية الأندلسية إلى العراق من أجل طلب علم الحديث فلا حاجة لنا في هذا المقام الاسترسال أكثر.

وفي العراق أيضا اغترف علماء الأندلس من الفقه الظاهري، الذي ينسب إلى داود بن علي الأصبهالي (ت270هـ/883م)، نشأ هذا المذهب الفقهي بالكوفة وهو يقوم على أساس استنباط الأحكام من ظاهر نصوص الشريعة (الكتاب والسنة)، دون تأويل ولا بحث عن العلة التي أنيط الحكم بها[3].

وأول من أدخل المذهب الفقهي الظاهري إلى الأندلس، عبد ا بن محمد بن قاسم بن هلال (ت272هـ/885م)، أصله من قرطبة، رحل إلى المشرق فلقي داودا وتتلمذ عليه، فنسخ كتبه كلها وأدخلها الأندلس، واجتهد في نشرها[4] ورغم أن له نظر في فقه مالك، إلاّ أن علم داود كان الأغلب عليه، ونوع مشاربه الفقهية فأخذ أيضا عن المزني، تلميذ الشافعي.

لكن الذي عمد إلى نشر الفقه الظاهري بالأندلس، إنما هو الفقيه المجتهد منذر بن سعيد البلوطي (ت355هـ/965م)، كان رافضا للتقليد، متمسكا بالحجة والنظر، عالـما باختلاف العلماء، بصيرا بمذهب مالك والشافعي وداود بن علي، ثم تولى قضاء قرطبـة سنة (339هـ/950م) وله مؤلفات عدة في الفقه منها "كتاب الإنباه على استنباط الأحكام

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص305، الخشني: المصدر السابق، ص122، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص76.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص380.

(3) أبو سعد: رحلة الفقه إلى الأندلس، ص86.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص180 وما بعدها.

من كتاب ا "، وكان محظيا برعاية الخليفة عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م)، وهو الذي مهد الطريق لـ: أبي محمد علي بن حزم القرطبي (383-454هـ/994-1063م) الذي مكّن بالأندلس للفقه الظاهري[1].

وفي آخر هذا المبحث، والمتعلق بمدارس الفقه المشرقية، التي ارتحل إليهـا الطرفان، المغربي والأندلسي، نخرج بالاستنتاجات الآتية:

- ركّز طلبة المغرب والأندلس في رحلتيهما الفقهية على العلاقة مع المدرسة المالكية الحجازية بالمدينة المنورة، فأخذوا الفقه المالكي على الإمام مالك بن أنس، ثم على طلبته من بعده، من أمثال ابن الماجشون، واقترنت بعثاتهما العلمية بنقل الموطآت، بعد استيعابها دراسة وتلقيحها نقدا، بآرائهم الفقهية الخاصة، إلى بلاد المغرب والأندلس والاحتكام إليها في المسائل والنوازل والأحكام القضائية، وبعد أن أصبح المغاربة والأندلسيون فقهاء علماء وأساتذة ألّفوا الكتب الفقهية على المذهب المالكي، وعلى ضوء موطأ الإمام مالك واعتمادا على مدارس فقهية أخرى كما سنرى.
- تغيير المغاربة والأندلسيين لوجهة رحلاتهم الفقهية من المدرسة الحجازية إلى المدرسة المصرية، وهذا بعد وفاة مالك بن أنس، وكثرة طلبته من الفقهاء المصريين، أمثال الليث بن سعد وعبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب وأشهب بن عبد العزيز وأصبغ بن الفرج وأسرة ابن عبد الحكم، فجعل الرحالة من طلبة المغرب والأندلس من شخصية ابن القاسم خبيرا ومحكما فقهيا على المصدر المالكي، بإحالة المسائل الفقهية إليه للحصول على أجوبتها، فكان ذلك مدعاة لميلاد مدونات مغربية وأندلسية في الفقه المالكي، ألفها الفقهاء المغاربة والأندلسيون استنادا إلى الموطأ واعتمادا على الأساتذة المصريين، ليس فقط ابن القاسم وإنما أيضا، الليث بن سعد وابن وهب وأشهب وغيرهم، وتمثلت تلك المؤلفات، في أسدية ابن الفرات ومدونة سحنون وواضحة ابن حبيب ومستخرجة العتبي.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص404-405، بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص439، أبو سعد: رحلة الفقه إلى الأندلس، ص86 وما بعدها، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص90، النّباهي: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006، ص80-89.

- واللاّفت للنظر تزامن الرحلات الفقهية، المغربية والأندلسية إلى المدينة ومصر في وقت متقارب، شمل النصف الثاني من ق 2هـ/8م وعلى امتداد ق 3هـ/9م، وكما اشتركا في الدراسة وجلب الكتب الفقهية المصرية وتأليف المدونات الخاصة بهما معتمدين على فقهاء مصر والمدينة، فإنهما ارتقيا إلى مصاف الأساتذة وانتصبا للتدريس بمصر، بل فضل بعض علماء المغرب والأندلس الإقامة بها إلى أن وافتهم المنية، واستفاد المصريون من علمهم، فحق للفقهاء المغاربة والأندلسيين أن ينالوا شرف السبق في تأسيس وتطوير المدرسة الفقهية المالكية بمصر.
- ولم يقتصر طلبة المغرب والأندلس من الوافدين على مصر، على أخذ الفقه المالكي، بل أخذوا من المدرسة المصرية الفقه الشافعي أيضا، سواء عن الإمام الشافعي مباشرة وهو ما لم تؤكده المصادر صراحة، لكنه يبقى احتمالا واردا، نظرا للتقارب الزمني بين مجيء الشافعي إلى مصر واستقراره بها وتوافد الرحلات المغربية والأندلسية في أواخر ق 2هـ/8م، أو عن تلاميذه المشهورين بمصر وعلى رأسهم المزني والربيع بن سليمان ويونس بن عبد الأعلى ومحمد بن عبد الحكم، الذين جمعوا بين الفقهين، المالكي والشافعي.

كما أخذا بها قليلا من الفقه الحنفي، ولكن أثر المدرسة المصرية يبدو جليا وقويا في تزويد المغاربة والأندلسيين بمصادر الفقه المالكي والشافعي أكثر من سواهما.

ولم يغترف المغاربة والأندلسيون أثناء رحلاتهم العلمية إلى المشرق، من المدرستين الفقهيتين الحجازية والمصرية، بل كانوا على علاقة وطيدة مع المدرسة العراقية، التي تعتبر موطن ميلاد علم الفقه، كما قصدها الطلبة أيضا من أجل دراسة الحديث، لكونها مثلت قرارة لإقامة الفقهاء والمحدثين من الصحابة والتابعين على غرار الحجاز.

وفي مجال الرحلة الفقهية، يبدو أن الطلبة المغاربة، كانوا أكثر ارتباطا، بها من نظرائهم الأندلسيين، قد يكون ذلك لأسباب سياسية وعلمية على السواء، فلا ننسى تبعية الإمارة الأغلبية للخلافة العباسية بالعاصمة العراقية، بغداد.

أما الغرض العلمي فهو قاسم مشترك بينهما، ولم يكن العامل السياسي حائلا دون احتكاك الأندلسيين بهذه المدرسة، وإنما أثر على نمطية الفقه كمصدر مختار، كما كانت الرحلة الأندلسية إلى العراق لأهداف حديثيه بالدرجة الأولى ورغبة في الاستفادة من خبرتها في العلوم العقلية.

ولاحظنا، اشتراك الرحالة المغاربة والأندلسيين في الأخذ عن مدرستها الفقه المالكي على أعلامها من فقهاء المالكية من أمثال القعنبي، وإن كانوا قلة بالقياس إلى المدرستين المدنية والمصرية.

وكلاهما نهل بالعراق من الفقه الظاهري والحنبلي، عن روادهما أو عن الأتباع وكان ذلك في نطاق محدود وخاصة بالنسبة للمغاربة.

وسجلنا في هذا الصدد كثافة الرحلة المغربية إلى العراق بغية دراسـة الفقـه الحنفي عن إمامه أبي حنيفة أو مشاهير تلاميذه كأبي إسحاق الشيباني وأبـي يوسـف القاضي - صاحب كتاب الخراج في الفقه الاقتصادي - وظلّ الطرفان علـى اتصـال دائم - المغربي والعراقي - بواسطة المراسلات الفقهية.

وبالمثل، فقد كانت الأندلس ساحة واسعة للفكر الفقهي الظاهري، الذي كاد يهيمن على المدرسة المالكية الأندلسية، بخلاف بلاد المغرب، حيث لم يحقق الصدى الكبير.

ويظهر مما سبق تركيزنا الشديد في دراسة الرحلات المغربية والأندلسية على توجهاتها الحصرية إلى المدارس الفقهية الثلاث الحجازية والمصرية والعراقية، وعزفنا عن الخوض في موضوع الرحلة إلى المدرسة الفقهية الشامية لقلة من ارتحل إليها من طلبة البلدين للغرض الفقهي باستثناء الأندلسيين.

ولأن المذهب الفقهي الأوزاعي الشامي، أخذ في التراجع حتى في موطنه الأصلي، فما بالك بالمغرب الإسلامي، ما عدا بلاد الأندلس، التي ظل متواجدا بها ولو على نطاق محدود، بعد أن حلّ محله الفقه المالكي ثم الفقه الظاهري في فترة لاحقة ابتداء من ق 4هـ / 10م، بدرجة ثانية، وهذا رغم استمرار الصلات الثقافية والرحلات العلمية بين الأندلس وبلاد الشام.

4 – تبادل المؤلفات الفقهية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

نخوض مباشرة في دراسة حركة انتقال الكتب الفقهية بين المغرب والأندلس، ذلك أن الهجرات العلمية - الفقهية – بين البلدين، قد تم التعرض لها بإسهاب شديد في الفصل الثاني من الباب الأول بشكل خاص، فتحاشيا للتكرار فضلنا تتبع عملية تبادل المدونات الفقهية بين الطرفين ومدى الاستفادة منها والتنويه بأكثرها دراسة ورواجا، وقبل ذلك

يحسن بنا التعريف بأمهات هذه الكتب في المغرب والأندلس، مع التركيز على أشهرها، كمصادر رئيسية للفقه المالكي.

أ – إقدام فقهاء الأندلس على دراسة ونقل الكتب الفقهية المغربية

أ.1 – الأسدية

لا توثق لنا المصادر تاريخا محددا لتدوينها، لكنها تزودنا بالقرائن المساعدة على ذلك، وبناء عليه يرجح تأليفها، بعد وفاة الإمام مالك، أي (سنة 179هـ/795م) أو بعدها بقليل، أي بعد استكمال دراسته الفقهية في العراق ورجوعه إلى مصر[1].

وتحتوي الأسدية على ستين كتابا (أي بابا من أبواب المسائل الفقهية)[2]، ويوجد منها في متحف رقادة بالقيروان، "كتاب السرقة وقطع الطريق" مروية عن محمد بن أبان، عن معمر بن منصور، عن أسد عن محمد بن الحسن الشيباني، عن أبي يوسف القاضي، عن أبي حنيفة[3]، وهي من أوائل الكتب التي ألفت بعد الموطأ[4]، اعتمادا على المنهج العراقي في تفريع المسائل، ولكن مع تقييده بأصول الفقه المالكي[5].

وقد استوحى أسد هذا المنهج من أستاذه العراقي، محمد بن الحسن الشيباني، الذي أخذ بالتفريع العراقي والنص الحجازي[6]. فلم تقتصر فتاويه، على المسائل الواقعة، بل شملت أيضا المسائل المتوقعة[7]، وبالتالي فإن الأسدية جمعت حصيلة الفقهين المالكي والحنفي وحاولت التوفيق بين آراء علمائهما في المسائل[8].

---

(1) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص11، انظر عن الأسدية: J. Shacht: On some manuscripts, p238

(2) الدباغ: نفس المصدر، ج2، ص12-13.

(3) مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 264، ملف 1، انظر عن الأسدية: محمد البهلي النيال: المكتبة الأثرية بالقيروان، ص32-33.

(4) خليفة بابكر الحسن: "دور مدرسة القيروان في تطوير الفقه المالكي"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع14، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 1997، ص54.

(5) ابن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970، ص27.

(6) محمد بن الحسن الشيباني: آثار الشيباني، مخطوط دار الكتب الوطنية، تونس، ورقة 115 ظهر.

(7) أسد بن الفرات: الأسدية، مخطوط، ورقة 2 وجه، ورقة 2 ظهر، ورقة 8 ظهر.

(8) Vonderheyden: La berberie orientale sous la dynastie des Benou el Aghlabe, p134.

وعليه فالأسدية عبارة عن منظومة من المسائل الفقهية الحنفية. جمعها أسد بالعراق بفضل أطروحاته التي عرضها على الإمام مالك ورفض أن يجيب عنها، قائلاً: هذه سليسلة بنت سليسلة، حسبك يا مغربي إن أردت الرأي فعليك بالعراق[1].

وبعد استكمال دراسته الفقهية على أساتذة الفقه الحنفي بالعراق، قصد بتلك المسائل تلاميذ الإمام مالك بمصر، فاتصل أولاً بعبد ا بن وهب، فأجابه عن مسألة فقهية نموذجية بالرواية، لكن أسدا أراد منه اجتهادا بالرأي مدعوما بالسند، فعزف عنه، ثم أتى إلى أشهب بن عبد العزيز، فسأله عن مسألة، فأجابه، فقال له أسد، من يقول هذا مالك أو أبو حنيفة؟ فقال له أشهب: "هذا من قولي" فلم تُجدِ المناظرة معه، وحاول عبد ا بن عبد الحكم التّوسط بينهما لكنه فشل في مهمته، قائلاً لأسد: "أجابك بجوابه فإن شئت فاقبل وإن شئت فاترك"[2]، وأخيرا قرر اللّجوء إلى عبد الرحمن بن القاسم، ووجد عنده ضالته المنشودة، نظرا لما عرف عنه من اجتهاد وإلمام بموطأ الإمام مالك حفظًا ورأيا[3]، ولم يخب ظن الطالب في شيخه، حيث أجابه عن كل تساؤلاته متحليا بصبر عز نظيره، وملحا على الوفاء بالغرض، بقوله: "يا مغربي زد"، ما جعل أسدا يقدر هذا الجهد المضني في البحث الفقهي المالكي بإسناد الأجوبة إلى موطأ مالك، وما يشك فيه يقول ابن القاسم فيه: أخال وأحسب وأظن، حتى نال رضى أسد، مقرا بهذه الخدمة العلمية النادرة في شهادة اعتراف له بالأستاذية، قائلاً: "يا معشر الناس إن كان مالك ابن أنس قد مات فهذا مالك" في إشارة منه إلى ابن القاسم[4]، وخلاصة الأمر أن ابن القاسم أفتاه فيها على مذهب مالك وأهل المدينة[5].

وإن تمسك أسد بهذه المنهجية الحنفية في فقه المسائل، لم تكن مقصودة لذاتها بقدر ما كانت موجهة لخدمة الفقه المالكي، أي رغبته الملحة في معرفة رأي مالك في تلك المسائل، بدليل أنه لما حملها من العراق، اتجه بها إلى مصر من فوره وعدم عودته إلى

---

(1) عياض: تراجم أغلبية، ص54، عياض: المدارك، ج2، ص466، الدباغ: المعالم ج2، ص5، سماها الخشني رؤوس مسائل أبي حنيفة: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص270.

(2) الدباغ: المعالم، ج2، ص11-12، عياض: المدارك، ج2، ص470.

(3) المالكي: الرياض، ج1، ص261.

(4) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص12، عياض: المدارك، ج2، ص471.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص270.

القيروان، ولو كان الإمام مالك حيا لكانت عودة أسد إلى المدينة لا إلى مصر ليعرف رأي الإمام فيها[1].

ولما قدم بها أسد إلى القيروان وشرع في تدريس كتابه الفقهي، بعد عودته من مصر (سنة 181هـ/797م)، لم يستوعب الطلبة مسائله المختلطة، وعبروا عن عدم استساغتهم لها بقولهم: "جئتنا بـ "أخال" و "أظن" و "أحسب" وتركت الآثار وما عليه السلف" فقال أسد: "أما علمتم أن قول السلف هو رأي لهم وأثر لمن بعدهم..."[2].

ولكن بالرغم من هذه الملاحظات والاعتراضات، المقتصرة بلا شك على ذوي المستوى العلمي – الفقهي - المحدود، من أتباع مدرسة النقل المتقيدة بظاهر النص على منهج الموطأ في الإسناد، فإن الأسدية فرضت نفسها بالقيروان ردحا من الزمن، فأقبل طلبة العلم على دراستها وكتابتها وتحققت لأسد بفضلها رئاسة[3] وشهرة علمية تجاوزت حدود بلاد المغرب، وذلك لأن الناس كانوا في أمس الحاجة إلى شبه قانون فقهي واضح ومعترف به من طرف الجميع، يغنيهم عن الاجتهاد الفردي في شتى المسائل المطروحة على المجتمع[4]، وفي هذا السياق يؤكد المالكي حجم انتشارها بالمغرب الأدنى: "فلما قدم أسد إفريقية، أظهر الكتب وأسمعها الناس وانتشرت بإفريقية"[5]. ولعلّ من أبرز فقهاء المالكية الذين درسوها وألموا بمسائلها في مدينة القيروان، سحنون بن سعيد، الفقيه المالكي المشهور[6]، الذي سجل عليها ملاحظاته ورغب في تهذيبها، لما ارتاب في أحكامها[7].

ويهمنا الآن أن نعرف علاقة الأندلسيين بكتاب "الأسدية" وفي واقع الأمر أعطينا بعض اللمحات عن هذه القضية في سياق حديثنا عن الرحلات المغربية والأندلسية المشتركة زمنيا وحضوريا إلى مصر وعلاقتها بالمدرسة الفقهية المالكية بها، وهدفنا في هذا المقام التّعمق في جوهر هذه العلاقة.

---

(1) بابكر الحسن: دور مدرسة القيروان في تطوير الفقه المالكي، ص55.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص471.

(3) عياض: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تحقيق محمد الطالبي، ص59.

(4) Mohamed Talibi: Les relations entre l'Ifriqiya et l'Espagne Musulmane les cahiers de Tunisie, Tunis, 1970, T18, p40

الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص270-271.

(5) المالكي: الرياض، ج1، ص262.

(6) عياض: المدارك، ج2، ص471.

(7) الخشني: المصدر السابق، ص270-271.

فلقد صادف أن كان بعض فقهاء الأندلس، عند ابن القاسم بمصر يوم كان أسد يسأله ويدون عنه كتابه، أو بعده بقليل، فشهدوا بذلك ولادة الأسدية، وعكفوا على دراستها ثم مراجعتها بعد أن عمدوا إلى نشرها بالأندلس والتعريف بها.

وكان يحي بن يحي اللّيثي (ت233هـ/847م)، من جملة هؤلاء الفقهاء الأندلسيين، فلقد حج وتتلمذ عن مالك بن أنس (سنة 179هـ/795م)، ثم عقد رحلة علمية ثانية، تفقه فيها، بمصر عن ابن القاسم[1]. ولا نعلم فيما إذا كان قد لقي أسدا بمصر أم لا، لكنه كان يعرف الأسدية جيدا، وحاول أن يقنع ابن القاسم بمراجعتها وفي ذلك يروي القاضي عياض: "قال يحي: ولما قرأ أسد على ابن القاسم الأسدية وضع أشهب يده في مثلها، فخالفه في جلها وهي المعروفة بمدونة أشهب فقلت لابن القاسم: يا أبا عبد ا ، لو أعدت نظرك في هذه الكتب، فإن صاحبك قد خالفك، فما لائمك عليه أقررته، وما خالفك فيه أعدت النظر فيه، فقال: أفعل إن شاء ا فلما تقاضيته بعد أيام في ذلك، فقال لي: يا أبا محمد نظرت في مقالتك، فوجدت إجابتي يوم أجبت، وحده فرجوت أن أوفق، وإجابتي الآن إنما تكون نقضا على صاحبي، فأخاف ألاّ أوفق في الآخرة، فتركته"[2].

ولا شك أن يحي قد تأثر بشكل ما بأسد بن الفرات وبكتابه الفقهي، وإن كان هذا التأثر يعادل إعجابه بأشهب بن عبد العزيز[3].

ولقد تأثر فقيه أندلسي آخر بصورة واضحة بصاحب الأسدية، ألا وهو عيسى بن دينار (ت212هـ/827م)، الذي كان يسمى بفقيه أهل الأندلس، ولاشك أن هذا الأخير قد استحق هذا اللقب لنبوغه في ميدان الفقه على المذهب المالكي، وأنه من مصادر نبوغه وعوامله الرئيسية، حضوره مع أسد وهو يسأل ابن القاسم، وأدخل معه الأسدية إلى الأندلس، فكان أول من أذاع بها المسائل، وأظهر للأندلسيين كتابا، يعد بمثابة قانون أساسي يفصل في القضايا بدون عناء الاجتهاد والرجوع إلى النصوص النقلية، ولاشك أيضا أن ظهور هذا الكتاب بالأندلس كان من الأسباب التي حملت الحكم الأول (180-207هـ/ 796-822م) على إصدار قراره، بعد موت أبيه هشام الأول بقليل، حسب رأي ليفـي

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص535.

(2) Talibi, op.cit, p40, نفس المصدر، ج2، ص441، وردت هذه الرواية في سياق ترجمة عبد الرحمن بن القاسم

(3) Talibi, Ibid, p41.

بروفنسال Levi-Provençal، يأمر قضاة قرطبة وسائر مملكته بألاّ يحكموا بين الناس، إلاّ بالاعتماد على مذهب مالك في الفقه[1].

وما كان لهذا القرار أن يصدر ويصبح نافذا، لولا وجود "قانون" مالكي يمكن أن يكون مرجعا للحكام، بمعنى لولا دخول الأسدية إلى الأندلس وانتشارها هناك.

وبقي عيسى بن دينار يرصد عن كثب مصير الأسدية، حتى بلغه أن ابن القاسم قد نقحها وتراجع عن بعض ما ورد بها بمبادرة من الإمام سحنون - كما سنرى لاحقا - وفي هذا تروي المصادر: ولما أصلح سحنون على ابن القاسم كتاب أسد، وكان عيسى قد أتى بها وحضر سؤال أسد لها لابن القاسم، فكتب عيسى إلى ابن القاسم في رجوعه عما رجع عنه من ذلك مما بلغه، ويسأله إعلامه بذلك، فكتب إليه ابن القاسم، اعرضه على عقلك فما رأيت حسنا فامضه، وما أنكرته فدعه[2]، وهذا يدل على ثقة ابن القاسم بفقهه.

فعرض عيسى بن دينار الأمر على عقله، فألف الهدية في عشرة أجزاء[3]، وهكذا فإن الأسدية كان لها تأثير مباشر وغير مباشر، فقد علّمت الفقهاء الأندلسيين فن المسائل، وفتحت لهم أبوابه تقليدا أو نقدا، "فكتاب الهدية"، وهي من أوائل المؤلفات الفقهية الأندلسية، التي دونت بقلم أندلسي، وبإيعاز انبعث من القيروان.

بل إن الأندلسيين قد وفدوا على القيروان، بغية الاعتكاف على دراستها، فهذا عبد ا بن محمد بن خالد بن مرتنيل القرطبي (ت256هـ/869م)، قد سمع الأسدية عن سحنون بإفريقية[4].

والحقيقة حسب نظرنا، هي أن الأسدية، كانت وليدة المناظرة، حيث كان أسد يناظر ابن القاسم، ولا يسلم بقوله تسليما، بل ربما رجع ابن القاسم إلى قوله.

قال أسد: "فكنت أكتب الأسئلة بالليل في فنداق من أسئلة العراقيين على قياس قول مالك وأغدو عليه بها، فأسأله عنها، فربما اختلفنا، فتناظرنا على قياس قول مالك فيها، فأرجع إلى قوله أو يرجع إلى قولي"[5].

---

(1) Levi-Provençal: Histoire de l’Espagne Musulmane, Paris, France, 1950, T1, p146; Talibi, op.cit, p41.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص19، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة، 48، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص270-271.

(3) Mohamed Talibi, op, cit, p42.

(4) عياض: المصدر السابق، ج3، ص134.

(5) عياض: تراجم أغلبية، تحقيق محمد الطالبي، ص57.

كانت الأسدية على ضوء هذه الرواية تمثل حرية الاجتهاد الفقهي، وإن كانت تلك الحرية مقيدة بالرجوع إلى أصول مالك، وهو أمر لا يعني الحد من تلك الحرية، بقدر ما يندرج ذلك في إطار منهجي يأخذ بالحسبان المصادر الأصولية للفقه المالكي كأسلوب تنظيمي للمسائل.

في حين ترى بعض أراء الباحثين بأن المدونة السحنونية - التي سندرسها لاحقا - كانت أكثر ارتباطًا بأقوال الإمام مالك، وتمثل الانقياد والتقليد المطلق، وبالتالي أغلقت الحلقة التي بدأت الأسدية تخط رسمها، وانتصر التقليد نهائيا على الاجتهاد بعدما انتصر النص والآثار على المسائل[1].

أ.2 – المدونة

عبارة عن كتاب فقهي على المذهب المالكي، ألفها الإمام سحنون بن سعيد التنوخي (القيرواني) (ت240هـ/854م)، من خلال تصحيح وإثراء كتاب الأسدية، اعتمادا على عبد الرحمن بن القاسم - الفقيه المالكي المصري - الذي رحل إليه (سنة 188هـ/803م)، قصد مراجعة مسائلها المختلطة، وهو اختلاط نتج عن بناء مذهب على مذهب آخر، ونزوع إلى الاجتهاد القائم على الفقه الخالص، بدل طريقة عزو القضايا إلى الأحاديث والآثار كما الحال بالنسبة لنهج الإمام مالك في الموطأ[2].

وهو ما دفع الإمام سحنون بالتنسيق العلمي مع أستاذه ابن القاسم، إلى تهذيبها وإصلاحها بالنصوص الدلالية وبالتالي إعادتها إلى الطريقة المالكية الأولى، ولكن دون إغفال فقه المسائل ابتداء من علي بن زياد وأسد بن الفرات، كما استفادت المدونة أيضا من فقه العراقيين ومسائلهم في طريقة وتوليفة، ساهمت في إضفاء المرونة على الفقه المالكي بمسايرة قضايا العصر ونوازله وإيجاد الحلول الدينية لها، مع المحافظة على أصوله وأساليبه الأول.

ويلخص ابن عاشور هذه الفذلكة الفقهية الجديدة في المدونة قائلا: "رجع سحنون بكتاب الأسدية إلى الفقه المالكي الخالص، بانيا المسائل على مسند الأحاديث والآثار، مع

---

(1) يميل إلى هذا الرأي الأستاذ الباحث محمد الطالبي، وهو حكم نسبي، وسنبين أن المدونة تضمنت هي الأخرى الآراء الفقهية الاجتهادية في منظومة مسائلها: Mohamed Talibi, opcit, p43.

(2) ابن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي، ص27-28، بابكر الحسن:دور مدرسة القيروان في تطوير الفقه المالكي، ص56.

الحفاظ على ما أفاده أسد من تلاقح مع الفقه العراقي، ورد فقه مالك إلى موطئه، وأورد من مسائله الصحيح والمضبوط"[1].

والمدونة السحنونية هي في الحقيقة، عمل جماعي مشترك، لم يقم به سحنـون لوحده، فكما يقول الباحث صحراوي خلواتي: "هي ثمرة مجهود ثلاثة من الأئمة: مالك بإجاباته، وابن القاسم بقياساته وزياداته، وسحنون بتهذيبه وتنقيحه وتبويبه وبعض إضافاته"[2]. ونضيف إليه بأن مؤلفها - الإمام سحنون - وظّف أقوال رواة الموطأ والفقهاء المغاربة والمصريين، فبالإضافة إلى الاعتماد على ابن القاسم، أقحم أيضا آراء عبد ا بن وهب[3].

كما استفاد أيضا من فتاوى علي بن زياد التونسي وعبد ا بن غانم القيرواني، وأدرج كذلك رسالة خالد بن أبي عمران الفقهية، وهي الأسئلة التي أجاب عليها أبناء صحابة رسول ا صلى ا عليه وسلم[4].

ويستشهد في مدونته أيضا بآراء فقيه العراق، سفيان الثوري، وفقيه الشام الإمام الأوزاعي[5]، فضلا عن علماء المدينة المنورة من تلامذة الإمام مالك، على غرار عبد ا بن نافع (ت186هـ/802م)[6].

هذا ونلمس اجتهادات الإمام سحنون، في المدونة، بشكل جلي، من خلال الاعتداد بآرائه الفقهية والاعتراض أحيانا على فتاوى أستاذه المصري ابن القاسم، فقد خالفه في مسألة ترتيب الغسل والوضوء مرجحا العدد الثلاثي ومعززا حجته بالأحاديث وأقوال الفقهاء من أمثال علي بن زياد وسفيان الثوري[7].

---

(1) ابن عاشور: المرجع السابق، ص28، انظر أيضا في هذا المعنى: بابكر الحسن: المرجع السابق، ص56.

(2) صحراوي خلواتي: "خصائص المدرسة المالكية المغربية"، مجلة المذهب المالكي، ع4، أغادير، المملكة المغربية، 2007، ص152 (الدكتور صحراوي خلواتي، أستاذ بكلية العلوم القانونية والإدارية، المركز الجامعي، سعيـدة، الجزائر).

(3) سحنون بن سعيد: المدونة الكبرى، د. ط، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت، ج1، ص417.

(4) سحنون بن سعيد: نفس المصدر، عن علي بن زياد، ج1، ص3-4 وعن ابن غانم، ج5، ص49 وعن خالد بن أبي عمران وورود رسالته في المدونة، انظر: المالكي: الرياض، ج1، ص163.

(5) سحنون: المصدر السابق، ج1، ص401-402.

(6) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص213.

(7) سحنون: المصدر السابق، ج1، ص3-4.

وعارضه كذلك في مسألة أكل صيد النصراني واليهودي، فقال سحنون بجوازها، مستشهدا بقوله تعالى: "**وَطَعَامُ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حِل لَكُم**" (سورة المائدة، الآية 05)، ومدعما رأيه برواية علي بن زياد وعبد ا بن وهب، متمسكا بحكمه قائلا: "كان ابن القاسم يكره أكل صيد النصراني، وأنا لا أرى بأكل صيده بأسا"[1]. وضمت المدونة بين دفتيها حوالي ستة وثلاثين ألف مسألة، إلى جانب الأحاديث والآثار[2].

و لقد حظيت بالاهتمام والعناية في المغرب والأندلس، مما لم يحظ به كتاب فقهي آخر، ما بين شارح لها وبين معلق عليها ومختصر لمسائلها، حتى صارت المدونة من العلم بمنزلة أم القرآن من القرآن، أفرغ الرجال فيها عقولهم وشرحوها وبينوها واعتكفوا على دراستها[3].

فمن أهل المغرب - خلال العصر الأغلبي - ابن عبدوس الذي اعتنى بشرحهـا، وذكر له عياض وابن مخلوف "كتاب شرح المدونة"[4]، وقام حمديس بن إبراهيم اللخمي (ت279هـ/892م) باختصارها في كتابه الموسوم بـ "اختصار مسائل المدونة"[5]، هذا ودرسها الفقيه جبلة بن حمود الصدفي (ت299هـ/911م) على مؤلفها الإمام سحنون، وأشفع ذلك بكتابة المجالس العلمية تحت إشراف أستاذه في ثلاثة أجزاء[6].

وظلت "المدونة" محلّ دراسة وعناية الفقهاء المغاربة إلى العصور المتأخرة عن الفترة الزمنية المحددة للبحث، وأهم من تولى الإشراف على اختصارها وتهذيبها أو الزيادة عليها، الفقيه المالكي الشهير ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ/996م)، الذي ألّف كتاب "مختصر المدونة" ووضع أيضا كتابه "النوادر والزيادات على المدونة"، كما صنف أبو القاسم البرادعي كتاب "التهذيب في اختصار المدونة"[7].

وكما أن الأسدية قد ولدت بمحضر بعض أكابر فقهاء الأندلس، فكذلك المدونة، هي أيضا قد برزت إلى الوجود في نفس الظروف، ذلك أن ابن القاسم كانت تتوارد عليه

---

(1) سحنون: المدونة، ج1، ص417.

(2) صحراوي خلواتي: المرجع السابق، ص153.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص161.

(4) عياض: التراجم، ص192، ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص70.

(5) عياض: نفس المصدر، ص294، ابن فرحون: المصدر السابق، ص178.

(6) ابن فرحون: نفس المصدر، ص170.

(7) نفسه، صفحات 182-223-260-325.

الوفود، لا من القيروان فقط، بل من قرطبة وسائر عواصم الأندلس أيضا، ومن بيـن هؤلاء الفقهاء الأندلسيين الذين حضروا ولادة المدونة وتأثروا بها – بدون شك - قاسم بن هلال بن يزيد بن عمران بن مالك القيسي القرطبي (ت231 أو 237هـ/846-852م)، الذي كان سحنون يؤثر ابنه لاجتماعه مع أبيه عند ابن القاسم[1].

لم يكتف فقهاء الأندلس بحضورهم تدبيج المدونة بمصر تحت إشراف شيوخ الفقه المالكي المصريين، دون استيعاب مسائلها سماعا وكتابةً، وهو ما نرجح أن يقوم به قاسم بن هلال، وإن التزمت المصادر بالصمت عن هذه الاحتمالية فقد عودنا الطلبة الأندلسيون على بذل الاجتهاد في التحصيل العلمي.

ولكن الأمر الذي لا يشوبه غموض هو إجماع المصادر على كثرة الرحلة الأندلسية إلى إفريقية قصد الدراسة على الإمام سحنون والاستفادة العلمية من مدونته، وقد سبق وأن فصلنا البحث في هذه المسألة بالفصل الثاني من الباب الأول، فلسنا ملزمين في هذا المقام إعادة سرد أسماء طلبة سحنون الأندلسيين الذين وفدوا على القيروان قادمين من مختلف مدنها، فقدر عددهم محمد الطالبي بـ 57 تلميذًا[2]. بينما استقصينا أخبارهم من المصادر الأندلسية والمغربية فاستطعنا تحديدهم بـ 73 طالبا أندلسيا.

والذي نحن مطالبين بتجليته في هذا المقام، هو ذكر الطلبة الأندلسيين، الذين ركزوا رحلتهم العلمية بالقيروان على دراسة كتاب المدونة في الفقه المالكي على أستاذهم سحنون، وفي واقع الأمر، تطرح إشكالية عويصة في هذا السياق، تتمثل في غياب الإشـارات الصريحة إلى هؤلاء إلا بالنسبة لبعضهم فقط.

غير أننا نؤكد بأن هؤلاء الطلبة قد جمعوا في تحصيلهم الدراسي عن سحنـون، بين الإحاطة بحيثيات المصادر الفقهية المالكية المصرية والحجازية وربما العراقيـة أيضا - وهي نادرة - وبين الإلمام بالمدونة ومسائلها سواء سماعا فقط أو إتباع ذلك بالتدوين أيضا، رغم أن الكثير منهم قد يكون اطّلع عليها بالأندلس فرغب في التعمق عن

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص27، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص301.

- Talibi: Les relations entre l'Ifriqiya et l'Espagne au III/IXe siècle, p44 ; Mohamed Talibi: Kairouan et le Malikisme Espagnol, dans études d'orientalisme, dédiées à, la mémoire de Levi-Provençal, Paris, 1962, T1, p330-334.

انظر أيضا: د. محمد البشير البوزيدي: مدونة الإمام سحنون ودورها في تنشيط الحركة العلمية، محاضرات ملتقى الإمام سحنون، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1994، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس،1995،ص191.

(2) Talibi, op.cit, p44-45.

صاحب المدونة لما رأوا في منهج الرحلة من فائدة علمية عميمة، فلا نظن بأن هؤلاء الطلبة يتجشمون عناء السفر إلى القيروان للدراسة عن سراجها في الفقه المالكي دون الإفادة من مدونته!

وبالتحديد فإن المصادر ذكرت لنا أسماء قليلة فقط ممن قصد بالرحلة دراسة المدونة حصريا وهو ما لا يمكن التسليم به، في ضوء المعطيات السابقة الذكر، خصوصا أن شخصية سحنون الذائعة الصيت قد ارتبطت بتأليفه للمدونة.

نذكر منهم عثمان بن أيوب بن أبي الصلت القرطبي (ت246هـ/860م)، الذي رحل إلى القيروان فسمع من سحنون، وهو أول من أدخل المدونة إلى الأندلس[1].

كما ننوه أيضا بالرحلة الجماعية لعائلة ابن مروان العتقي الأندلسية إلى إفريقية فدرس الأب محمد والابن عميرة بن عبد الرحمن (توفي بعد سنة 238هـ/852م)، وأخوه خطّاب بن محمد، المدونة على سحنون، أثناء قيامهم بفريضة الحج سنة (222هـ/836م)[2].

وهذا إبراهيم بن محمد بن يسار، الطليطلي (ت274هـ/887م)، كان من أحفظ الناس للمدونة وأضبطهم لها، بدليل أن أبرز فقهاء الأندلس قد قرأها عليه، وبما أنه روى علم الفقه عن سحنون فلابد أن يكون ذلك قد اقترن مع دراسته للمدونة من صاحبها[3].

وبالمثل فإن أبان بن عيسى بن دينار (ت258هـ/871م)، قد كانت المدونة تدرس عليه بالأندلس، وله رحلة علمية قام بها إلى القيروان سمع فيها عن سحنون[4] وممن قرأها عليه من فقهاء الأندلس – أي عن أبان - محمد بن عمر بن لبابة (ت314هـ/926م)، الذي درسها أيضا عن محمد بن وضاح المحدث والفقيه الأندلسي المشهور[5]، وهذا يعني أن ابن وضاح قد تلقاها بدوره عن الإمام سحنون، وبالتوالي سمع الكثير من الطلبة والعلماء الموطأ والمدونة على السواء عن محمد بن عمر بن لبابة[6].

---

(1) عياض: ترتيب المدارك، ج3، ص137، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص242، الحميدي: جذوة المقتبس، ص303، الضبي: بغية الملتمس، ص359، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص282.

(2) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص261.

(3) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ورقة 97-98.

(4) الخشني: المصدر السابق، ص41.

(5) نفس المصدر، ص127.

(6) نفسه، ص146.

ونعود إلى محمد بن وضاح لنؤكد أن طلبة العلم بالأندلس قد شدوا الرحال إلى قرطبة لتلقي المدونة عنه، كما فعل سعدان بن إبراهيم الأموي (ت316هـ/928م)، الذي رحل من مدينة رية - مسقط رأسه - إلى قرطبة بغرض دراستها عنه[1]، كما رواها عنه محمد بن وضاح الصدفي بقرطبة (أي المدونة)، له رحلة إلى القيروان، وتوفي في صدر حكم الناصر عبد الرحمن بن محمد[2].

وبعد وفاة الإمام سحنون، لم ينقطع أهل الأندلس عن الرحلة إلى القيروان بغية دراسة المدونة "سماعا وكتابةً على يد طلبته المغاربة الأصليين أو من ذوي الأصول الأندلسية، ومن نماذج هؤلاء محمد بن عيسى بن رفاعة (ت337هـ/948م) وهو من أهل رية، عقد رحلة إلى إفريقية سنة (285هـ/898م) وحتّى يلم بمسائل المدونة، بشكل جامع وشامل مع دقة النظر، فضل أن يدرسها في ثلاث حواضر بالمغرب الأدنى، فقال عن نفسه: "نظرت في جمع المدونة وسماعها من يحي بن عمر بتونس ومن أحمد بن أبي سليمان بالقيروان"، ثم توجه إلى برقة فطرابلس فلقي بها إبراهيم بن داود بن الرقيق، وقرأ عليه المدونة نقلاً عن سحنون، ثم دخل الأندلس في شهر رمضان من (سنة 290هـ/902م) ومن الكتب الفقهية التي نقلها معه إلى وطنه "المدونة" رواية عن يحي بن عمر[3] الذي يعد من أكثر فقهاء القيروان رواية للمدونة، حيث قال القاضي عياض عنه: "ورحل الناس إليه لا يروون المدونة والموطأ إلاّ عنه"[4].

ومن أمثلتهم أيضا محمد بن سعيد بن حكم (ت304هـ/916م)، ينتمي إلى مدينة بجانة، وكان أصله من قرطبة، فبعد دراسته لكتب عبد الملك بن حبيب الأندلسي في الفقه المالكي عزم على الرحيل إلى القيروان، فتتلمذ عن رجال سحنون، ومنهم حمدون بن عيسى، الذي تلقى عنه المدونة رواية عن سحنون، (سنة 271هـ/884م)[5].

وبعد استيفاء دراسة الأندلسيين للمدونة بواسطة الرحلة إلى إفريقية، خصوها بعناية شديدة من حيث الاستقصاء لمسائلها، كما شملوها بشروحاتهم واختصاراتهم، وهذا يدلّ

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص330.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص316.

(3) الخشني: المصدر السابق، صفحات 176-177-178.

(4) عياض: المدارك، ج3، ص235.

(5) الخشني: نفس المصدر، ص179.

على هضمهم الجيد لمحتوياتها الفقهية ذات النزعة المالكية، ومثلت بالنسبة إليهم إحدى مصادرهم الرئيسية في الفقه المالكي[1] فتبادلوها عن بعضهم بالسماع والتعمق في مسائلها، فتلقاها محمد بن فطيس عن العتبي الذي كانت له رحلة إلى القيروان وتفقه على الإمام سحنون[2] وكان معروفًا بحفظه للمسائل وبالجمع لها والعلم بالنوازل[3].

وممن اعتنى بالمدونة ومسائلها، حتّى هم بوضع كتاب فقهي أراد فيه ترتيب مادتها الفقهية بعد أن سبر أغوارها، الفقيه القرطبي أيوب بن سليمان المعافري، المولود (سنـة 228هـ /842م)، مما أهله أن ينتصب مدرسا بالمسجد ويشرف على تنظيم السوق بقرطبة[4]. معتمدا على المدونة كمرجعية قانونية للتجارة الداخلية بالأندلس.

وهذا أحمد بن خالد بن يزيد الجباب (ت322هـ /933م)، بعد أن رحل إلى القيروان وتتلمذ عن يحي بن عمر - الأندلسي الأصل - استقدم معه كتبا من المدونة وهو يحفظ شيئًا كثيرا من مسائلها، ويفضل منها على وجه الخصوص كتاب الجعل والإجارة، الذي كان عارفًا بأصوله[5]، كما كان محمد بن يزيد بن أبي خالد الأنصاري (ت317هـ /929م) وهو من أهل بجانة، وولد (سنة 230هـ /844م)، حافظًا لمسائل المدونة، وبالموازاة كان حافظًا للموطأ بأسانيده كثير الاستشهاد به[6]، متخذًا إياهما مصدرين متلازمين في الإفتاء وإصدار الأحكام.

وقام بعض فقهاء الأندلس بإخضاع الأسدية أو المختلطة – كما سميت أيضا - للمنهج الفقهي الذي سارت عليه المدونة على غرار ما فعله سحنون، ذكرت منهم المصادر، سليمان بن عبد الملك بن المبارك (ت335هـ /946م)، الذي بوب الكتب المختلطة الباقية على سحنون من المدونة، وكي يقوم بهذا الجهد فلا بد أن يكون عالما مجتهدا في الفقه، لذا عين مشاورا في الأحكام بفضل استيعابه لمسائل الأسدية والمدونة على السواء[7].

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 142.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص153.

(3) مؤلف مجهول: المصدر السابق، ورقة 82، عياض: المدارك، ج3، ص144-145.

(4) الخشني: المصدر السابق، ص32.

(5) نفس المصدر، ص17-18.

(6) نفسه، ص161.

(7) عياض: المصدر السابق، ج4، ص438، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص157.

ومن العلماء الأندلسيين، الذين عكفوا على شرح المدونة إمعانًا في الاستفادة من مكنوناتها الفقهية في المسائل والأحكام وذلك بتفسيرها وتيسير فتاويها حتى تكون في متناول الطلبة والعلماء والقضاة والمشاورين، محمد بن يحي بن عمر بن لبابة (ت336هـ/947م) حيث أقدم على تأليف كتاب في الفقه، سماه "المنتخبة" وهي على مقاصد الشرح لمسائل المدونة، أثنى عليها ابن حزم قائلاً: "ليس لأصحابه مثلها"[1].

كما اهتم العديد من الفقهاء الأندلسيين باختصارها، حتى يسهل استيعابها، ولاسيما للطلبة، ومنهم محمد بن عبد الملك الخولاني (ت364هـ/974م)، من أهل بجانة وأصله من بلنسية، ولم يقدم على اختصار المدونة إلا بعد أن تعمق فيها بمؤهلاته العلمية في الفقه فقد كان حافظًا للمسائل، متصرفًا فيها[2].

وذكر القاضي عياض في مداركه بأن محمد بن رباح بن صاعد الأموي (ت358هـ/968م) الطليطلي له اختصار للمدونة[3].

ويلاحظ بوضوح من المصادر وخاصة كتب الطبقات والتراجم الأندلسية ولاسيما ابن الفرضي في تاريخه عن علماء الأندلس، تواتر المعلومات عن فقهاء الأندلس الذين اهتموا بدراسة المدونة إلى فترة القرن 4هـ/10م، مما يعني أنها حققت رواجا واسعا عبر العديد من حواضرها، بشكل يرقى بها إلى منزلة المدونات القانونية في عصرنا، سوف نسرد عينة ونماذج عن هذا الاهتمام، فهذا بقي بن العاصي (ت324هـ/935م) كانت تقرأ عليه المدونة في قرطبة[4].

فيما قرأها حفص بن محمد بن حفص التميمي (ت325هـ/936م) على فضل بن سلمة (ت319هـ/931م) ببجانة[5]، الذي كان حافظًا للفقه على مذهب مالك، وعقد رحلة إلى القيروان، فتفقه عن تلامذة سحنون بن سعيد صاحب المدونة وعلى رأسهم يوسف بن يحي المغامي، وبعد تكوينه هذا أصبح يرحل إليه للسماع منه والتفقه به وأخذ المدونة

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 141.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص354.

(3) عياض: المدارك، ج4، ص462.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص84.

(5) نفس المصدر، ص104، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص77.

عنه[1]، وكان مذهبه في الفتيا مذهب التصحيح والتهذيب على مذهـب مالـك والـرواة من أصحابه وكان متصرفًا في الدواوين الفقهية المؤلفة على مذهـب مالـك وتلاميذه[2].

ونضيف إليهم هشام بن محمد بن أبي رزين (ت336هـ/947م)، وهو من أهل شذونة، ونسبه في البربر، كان حافظًا للمسائل، مفتيا، وقد حاز هذه المكانة العلمية في الفقه بفضل إطلاعه على المدونة السحنونية التي رواها عن محمد بن جنادة الاشبيلي، درسه إياها نقلاً عن عثمان بن أيوب بن أبي الصلت رواية عن الإمام سحنون[3].

وهذا هارون بن عتّاب بن بشر (ت335هـ/946م)، من أهل شذونة، اعتنى برأي (أي فقه) أصحاب مالك، ودرس المدونة، فحفظها حفظًا بارعا[4]، وكان فقيه حاضـرة قلسانة في وقته، وحفظ المدونة التي تتألف من 8 أجزاء أمر ليس بالسهل، وحتى يتجشم هذه المشقة، لابد وأنه قد أدرك فائدتها الفقهية الفائقة.

وممن كانت تقرأ عليه المدونة بوادي الحجارة، وهب بن مسرة بن مفرج ابن الحكم التميمي (ت346هـ/957م)، ويرجح أن يكون قد تلقى دراسة المدونة عن محمد بن وضاح بقرطبة، حيث قصدها للتتلمذ عنه[5]، وكانت محصلة ذلك أن نال مرتبة الحفظ في الفقه وهي صفة علمية تطلق على المجتهدين.

ورغم أن هؤلاء الفقهاء الأندلسيين، قد امتد عمرهم إلى عصر الخلافة الأموية في الأندلس، ولكن بالمقابل عاشوا أواخر عصر الإمارة وبالتالي فهم محسوبون على المرحلة الزمنية المحددة للبحث، وتكمن أهمية هذه الشخصيات في إيلائهم المدونة مكانتها الفقهية اللائقة على المذهب المالكي، ويشكل هؤلاء الأعلام الأندلسيون أدلة متواترة وحية على استمرار العلاقات الدينية وتوثقها بين المغرب والأندلس.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص277-278.

(2) الخشني: المصدر السابق، ص297-298.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص428.

(4) نفسه، ص424.

(5) نفسه، ص420-421.

أ.3 – "المجموعة"

منظومة فقهية مالكية ألفها الفقيه المغربي، في العصر الأغلبي، محمد بن إبراهيم بن عبدوس بن بشير (ت260هـ/873م)[1] أصله من العجم وهو من أئمة مذهب مالك ويعد من كبار أصحاب سحنون، يشهد له بجملة من الصفات الحميدة في العلم والعبادة والسلوك، فقد اعتبرته المصادر ثقة إماما في الفقه، صالحا زاهدا، ظاهر الخشوع، ذا ورع وتواضع، مستجاب الدعوة، ومن أشبه الناس بأخلاق سحنون، في فهمه وزهادته، عالما بما اختلف فيه أهل المدينة وما أجمعوا عليه، وكان نظير الفقيه المصري أحمد بن المواز وقرينًا لمحمد بن سحنون، متضلعا في فقه المسائل، ومصدرا في أجوبتها، وبه تفقه طلبة أهل القيروان وغيرهم ومنه طلبوا الإجازة، وهو إلى ذلك صحيح الكتاب وحسن التقييد[2].

وهو ما أهله علميا أن يضع العديد من الكتب الفقهية، لعلّ أشهرها كتابه الذي سماه "المجموعة"، ألفه في الفقه على مذهب مالك وأصحابه[3]، قال عياض أعجلته المنية قبل تمامه، ويقع في نحو خمسين كتابا (بابا فقهيا)[4].

وحسب ميكلوش موراني، فقد اشتهرت عن هذا الكتاب رواية محمد بن بسطـام بن رجاء الضبي، أبو عبد ا السوسي، وهو فقيه مغربي مشهور (ت313هـ/925م)[5]، كما يعتقد أيضا بأن "المجموعة" عبارة عن موسوعة فقهية تتضمن مؤلفات ابن عبدوس، مستنتجا هذا الحكم من إيحاءات بعض المصادر كابن حارث الخشني في طبقات علماء إفريقية، والقاضي عياض في مداركه[6].

فيما أن الأرجح من منظورنا أن كتبه الأخرى، تأتي حسب رواية المصادر منفصلة عن "المجموعة" على غرار تفسير كتاب المرابحة، وتفسير المواضعة، وتفسير كتاب

---

(1) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، ص116، قال وفي (سنة 260هـ/873م)، توفي محمد بن إبراهيم بن عبدوس، الفقيه العالم، الذي دون "المجموعة" وكان مجاب الدعوة.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص119 وما بعدها، ابن فرحون: الديباج المذهب، ص335-336.

(3) الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص133، ابن فرحون: نفس المصدر، ص336.

(4) عياض: المصدر السابق، ج3، ص120-121، خلواتي: خصائص المدرسة المالكية المغربية، ص153.

(5) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة د. سعيد بحيري و د. عمر صابر عبـد الجليـل و د. محمود رشاد حنفي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008، ص141، انظر ترجمة محمد بن بسطام، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 138.

(6) موراني: المرجع السابق، ص147.

الشفعة، كلّ منها على حدة وفق رواية القاضي عياض[1]، بينما هي في نظر ابن فرحون، منبثقة في مجملها عن كتاب مستقل، بعنوان "كتاب التفاسير"[2]، وإلى جانب هذه الكتب، له أربعة أجزاء في شرح مسائل من كتب المدونة، إضافة إلى مؤلفات أخرى[3].

وإن كتاب المجموعة في عداد المفقودات، ولحسن الحظ، احتفظ لنا ابن أبي زيد القيرواني في كتابه الموسوم بـ: "النوادر والزيادات" ببعض مادته الفقهية، دون أن يحدد لنا موراني طبيعة مسائلها، غير أنه زودنا بمصادر هذه المدونة المالكية المغربية مشيرا إلى الإمام مالك وتلاميذه المصريين من أمثال عبد الرحمن بن القاسم وعبد ا بن وهب وأشهب بن عبد العزيز، وتلاميذه المغاربة كعلي بن زياد التونسي وسحنون بن سعيد القيرواني[4].

وتعتبر المصادر "كتاب المجموعة" لابن عبدوس، جزءا من منظومة مصادر الفقه المالكي، التي تعكس تيارا فكريا قائما بذاته، يترأسه مؤلف هذه المدونة، باسم "العبدوسية" ينزع إلى فقه "الرأي" في مواجهة تيار فكري آخر في الحقل الفقهي يقوم على دعامة الآثار يمثله محمد بن سحنون، باسم "المحمدية"، ودخلت هاتان المدرستان في جدال علمي بالقيروان شكلت المسائل الفقهية والعقائدية محورا أساسيا للنقاشات والمناظرات الدائرة بينهما، كما مثلت في نفس الوقت مادة دسمة لأخبار كتب الطبقات والتراجم[5].

وبفضل الشهرة العلمية التي حازها ابن عبدوس في الاجتهاد الفقهي، والرواج الذي حققته مدونته الفقهية المسماة "بالمجموعة"، فكان طبيعيا أن تترك أصداء في بلاد الأندلس، ويقدم فقهاؤها على دراستها، ومن ذلك أن الفقيه الأندلسي - البجاني - فضل بن سلمة الجهني (ت319هـ/931م)، الذي تفقه بالقيروان من يحي بن عمر ومن يوسف بن يحي المغامي

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص120.

(2) ابن فرحون: الديباج، ص336.

(3) نفس المصدر، ص336، عياض، المصدر السابق، ج3، ص121.

(4) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص145-146.

(5) من المسائل العقائدية التي كانت مثارا للجدل بين الفرقتين "مسألة الاستثناء في الإيمان"، فكان أصحاب ابن سحنون، يسمون العبدوسية: بالشكوكية، نسبة إلى فرقة من المرجئة، عياض: المدارك، ج3، ص123-124، المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، ج1، ص454-461، الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، ص138 وما بعدها، وبغض النظر عن مسألة الإيمان وما أثارته من جدل، فإن الخلاف بينهما احتدم أيضا حول مسألتين، الأولى الحكم الشرعي الذي يحتج بالرأي أو الفقه، والثانية الأحكام الشرعية التي مصدرها "الأثر أي أفعال النبي صلى ا عليه وسلّم وأفعال أصحابه"، موراني: المرجع السابق، ص143.

وجماعة من أصحاب سحنون، ومنهم حماس بن مروان، الذي لازمه، نجده يؤلف كتابا في الفقه المالكي بإلبيرة، جمع فيه المدونة والمستخرجة والمجموعة لابن عبدوس(1)، وساهم في نشرها بالأندلس، الفقيه موسى بن عبد السلام الضبي (ت321هـ/933م)، وهو من أهل إلبيرة، وذلك بفضل رحلته إلى المشرق ومروره بالقيروان حيث أخذ بها كتب ابن عبدوس وتفاسيره الفقهية من ابن بسطام عن محمد بن عبدوس، ثم حج وأنصرف إلى وطنه(2).

ب – دخول المؤلفات الفقهية الأندلسية إلى بلاد المغرب

سبق وأن أشرنا إلى ظاهرة علمية أندلسية ملفتة للنظر وهي أن علماءها لم يكونوا في كل الأحوال عالةً على المشرق والمغرب، كذلك في الفقه الإسلامي، لم يقتصر دورهم على الأخذ عن أعلام المغرب وجلب مصنفاتهم الفقهية، بل كان منهم الفقهاء الكبار الذين ارتقوا إلى مصاف الأساتذة وألفوا الكتب الكثيرة في الفقه المالكي بلغت من الشهرة العلمية أن انتقلت إلى إفريقية، وعكف فقهاء المغرب على دراستها وهو ما سنبينه في هذا المبحث.

ب.1 – الواضحة في السنن والفقه

وهي من أمهات مصادر الفقه المالكي في الأندلس وخارجه، ألفها الفقيه والمحدث الأندلسي المشهور عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (ت238هـ/853م)، عالم الأندلس الموسوعي، الذي ألم بمختلف العلوم، الحديث والفقه والأدب والتاريخ والطب، له فيها عدة مؤلفات.

وكان عبد الملك حافظًا للفقه على مذهب مالك، مفتيا، ولما امتلك هذه المؤهلات العلمية ولاسيما في تخصصه، ألف كتابه الفقهي الكبير المسمى "الواضحة في السنن والفقه" أي في الحديث والمسائل على أبواب الفقه(3).

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 142-143، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص277-278. الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس، ص297-298.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص189-190، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص408، انظر أيضا: ميكلوش موراني: المرجع السابق، ص141.

(3) ابن الفرضي: نفس المصدر، ص221 وما بعدها، الحميدي: جذوة المقتبس، ص282-283، عياض: المدارك، ج3، ص32 وما بعدها، الخشني: المصدر السابق، ص245 وما بعدها،
Isabel Fierro : El dierecho Māliki en Al-Andalus, Al-Qantara, FASC. 1, vol. XII, Madrid 1991, p119-123.

وأثنى عليه الفقيه المصري ابن المواز بالعلم والفقه، وجعله الفقيه المدني ابن الماجشون أعلم من سحنون بن سعيد القيرواني، الذي أقر بتفوقه، فلما مات ابن حبيب، قال عنه: مات عالم الأندلس! بل وا عالم الدنيا[1] أما عن كتابه "الواضحة" فقد اعترف أستاذه العتبي بقيمته العلمية قائلاً: "ما أعلم أحدا ألّف على مذهب أهل المدينة تأليفه، ولا لطالب أنفع من كتبه"[2].

وعلّق عليها الباحث الجزائري صحراوي خلواتي بقوله: "وهي كتاب ضخم حظي بمكانة متميزة في مصادر الفقه المالكي خلال القرنين 3 و 4هـ/9 و 10م، جمع بين دفتيه أراء المدارس الفقهية المالكية الحجازية والمصرية التي تتلمذ عنها ابن حبيب، فهو كتاب شامل يضاهي المدونة في بنائه وتكوينه الداخلي"[3]، وبذلك امتازت بجمعها للتراث الفقهي المالكي، الذي يعود إلى عصر الإمام مالك وكبار تلاميذه من بعده، فضلاً عن آراء ابن حبيب واجتهاداته الفقهية القيمة، فكانت أشهر كتاب يمثل مدرسة مالك في الأندلس[4].

كما كانت من أوائل الكتب المؤلفة في المذهب الفقهي المالكي داخل الأندلس، والتي نالت مكانة الصدارة في اهتمامات طلبة العلم والمشتغلين على المسائل الفقهية، فهي إنتاج مالكي أندلسي، أخذ بالحسبان الاعتبارات القطرية، ثم الخصائص الاجتماعية، وبالتالي عكست حب الأندلسيين للاجتهاد والتميز، الذي ساهم في تثبيت المصدر الفقهي المالكي بواسطة الكتابة ومنهج التفريع في المسائل والأحكام الفقهية[5].

ويشير المستشرق الألماني من جامعة بون، ميكلوش موراني إلى أن جميع النسخ من كتاب الواضحة ترجع وبلا استثناء إلى الرواية المعروفة والشائعة ليوسف بن يحي بن يوسف بن محمد أبي عمر المغامي (ت288هـ/901م)، الفقيه الأندلسي الأصل ثم القيرواني الموطن، ثم تولى رواية هذا الكتاب من بعده العديد من فقهاء الأندلس، أشهرهم، فضل بن سلمة الجهني من إلبيرة (ت319هـ/931م)، الذي ثبت تأليفه لكتاب اختصار المدونة،

(1) ابن فرحون: الديباج، ص254.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص34، ابن فرحون: نفس المصدر، ص254.

(3) خصائص المدرسة المالكية المغربية، ص153.

(4) مصطفى الهروس: المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية، 1997، ص376-380.

(5) طاهر بن علي: "عوامل الانتشار والتمكين للمذهب المالكي في الأندلس"، مجلة الدراسات التاريخية، ع15-16، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، 2013، ص102-103.

وحفص بن محمد بن حفص التميمي (ت325هـ/936م) ومحمد بن فطيـس الغافقـي (ت319هـ/931م) وهو من إلبيرة أيضا، وسعيد بن فحلون الإلبيري (346هـ/957م)[1].

وهناك راوٍ آخر يقوم برواية كتب ابن حبيب، ألا وهو ابنه عبيد الله بن عبد الملك بن حبيب (ت290هـ/903م)[2]، فقطعة القيروان من الجزء الرابع من كتاب الحج في كتاب واضح السنن (يقصد بها الواضحة في السنن والفقه بعنوان مختلف)، وتبلغ في مجملها 7 ورقات فقط، سلّمها عبيد الله بدوره إلى زميله سعيد بن شعبان بن قرة الخولاني (ت295هـ/907م)[3]، وقد قرئت الكراسة على أبي عبد الله محمد بن مسرور (في عام 341هـ/952م)، وكان أحد أساتذة ابن أبي زيد القيرواني وتوفي سنة (346هـ/957م)[4].

أما أهم المصادر الفقهية الأساسية للمؤلف ابن حبيب في واضحته، نجد أقوال الإمام مالك وتلاميذه المدنيين من أمثال ابن الماجشون ومطرف بن عبد الله (ت214هـ/829م)، كما يورد ابن حبيب أيضا آراء فقهية لأصبغ بن الفرج المصري (ت225هـ/839م)، فضلاً أيضا عن اعتماده على الفقيه المدني إسماعيل بن أبي أويس (ت226هـ/840م).

وعليه فإن ما يميز كتاب الواضحة رجوع المؤلف إلى رأي مالك، إلا أنه في نفس الوقت يرجع إلى رأي معاصريه وخلفائه من أهل المدينة الذين تختلف أحكامهم وآراؤهم الفقهية عن آراء شيخهم، أي دون الاعتماد على الموطأ فحسب بل على منظومة التشريع الحجازي العام، غير أن كتاب الواضحة لا يقتصر فقط على نقل المفهوم الفقهي لأهل المدينة، فالكتاب يحتوي أيضا على سماع المؤلف عن علماء مصريين، كما هو الحال في كتاب الطلاق، حيث أقحم آراء عبد الله بن لهيعة والليث بن سعد وعبد الله بن عبد الحكم[5].

---

(1) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص39 وما بعدها، انظر عن رواة الواضحة من فقهاء الأندلس، عزيزة الإدريسي: كتاب الواضحة في السنن والفقه، لعبد الملك بن حبب السلّمي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا، تحت إشراف د. نوري معمر، دار الحديث الحسنية، الرباط، السنة الدراسية 1994، المغرب، ق2، ص28-29-30-31، أضافت إليهم فضل بن فضل التدميري (ت265هـ/878م).

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص206.

(3) نفس المصدر، ص139.

(4) موراني: المرجع السابق، ص47-48، عن ابن مسرور انظر: عياض: المدارك، ج3، ص333، كان فقيها عالما بالحجة والنظر في المسائل الفقهية وتعليلها.

(5) موراني: المرجع السابق، ص52 وما بعدها.

وهناك مصدر مصري آخر في كتاب الواضحة هو أسد بن موسى (ت212هـ/ 827م)، الذي يبدو أن ابن حبيب أخذ عنه مباشرة[1]، بل نجد ابن حبيب يستلهم أيضا من أحد أتباع مدرسة فقهية منتشرة في المغرب والأندلس، ألا وهو الأوزاعي فقيه أهل الشام (ت157هـ/774م)، من خلال رواية تلميذه صعصعة بن سلام (ت192هـ/807م) مفتي وممثل لمذهب فقه أهل الشام بقرطبة، وتمثلت مقتبساته من آراء الإمام الأوزاعي في كتاب الطهارة وفي أجزاء أخرى من الكتاب[2].

بل إن الواضحة قد تضمنت آراء الفقيهين، أبي حنيفة والشافعي، وكذلك أخـذت بأقوال فقيه أهل العراق سفيان الثوري[3]، مما يدل على عدم انحصارها في المصادر الفقهية المالكية وانفتاحها الواسع على منظومة المذاهب الفقهية السنية الأخرى.

أما عن انتقالها - أي واضحة ابن حبيب - إلى بلاد المغرب الإسلامي، وتحديدا إلى إفريقية وعاصمتها القيروان، فإنه من الثابت في المصادر، أن يوسف بن يحي المغامي، راويها عن مؤلفها، قد قام بنقلها أولاً إلى مصر، أثناء رحلته وإقامته الطويلة بها، حيث روى ابن الفرضي "بأن الناس قد سمعوا بها واضحة عبد الملك بن حبيب وغير ذلك من كتبه عن المغامي"[4]، كما سمعها عنه الكثير من الفقهاء بالأندلس نضيف إليهم زكرياء بن يحي من أهل قبرة، ذكر عنه الخشني، بأنه كان ممن عنِي بالعلم وكان حافظًا للمسائل والرأي، روى "الواضحة" عن المغامي[5]، ولا شك أن ذلك قد تم قبل رحيله إلى مصر ثم إلى القيروان، كما رواها عنه أيضا قاسم بن تمام بن عطية المحاربي (ت318هـ/930م) وهو من أهل إلبيرة[6].

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص31، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص246.

(2) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص64-65-66 سبق وأن ألمحنا إلى مخطوطة الواضحة الموجودة في مكتبة جامع القرويين بفاس، انظر عن أخذه عن المصادر الحجازية (ابن المغيرة - ابن الماجشون - مطرف)، ورقات 1-2-4-5، وعن المصادر المصرية (عبد ا بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم - الليث بن سعد - عبد ا بن لهيعة - عبد ا بن عبد الحكم - أصبغ بن الفرج - أسد بن موسى)، ورقات: 2-5-6، وعن المصادر الشامية (الأوزاعي)، ورقة 6، رقم المخطوط 809، المملكة المغربية.

(3) عزيزة الإدريسي: كتاب الواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب، ق2، ص18-19، انظر أيضا، مخطوط القرويين، فاس، ورقة 6.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص449.

(5) الخشني: المصدر السابق، ص100.

(6) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص284.

وهكذا، بعد أن استوفى روايتها فقهاء الأندلس، جاء دور أهل المغرب لما حلّ بالقيروان المغامي عقب رحلته الثانية، وفي حقيقة الأمر لا نجد الإشارات الصريحة في المصادر عن هذه المعلومة إلا في القليل النادر ولكننا بالمقابل نقف على القرائن التي توجهنا إلى رواية المغاربة "الواضحة" عن المغامي، ومنها ورود أسماء تلاميذه بالمغرب كأبي العباس الإبياني وأبو العرب وأبو بكر بن اللباد، إضافة إلى شخصية حمديس القطان الذي صلّى على شيخه المغامي عند وفاته (سنة 288هـ/900م) بالقيروان[1]. وإن لم يذكر صاحب كتاب طبقات فقهاء المالكية، وهو مؤلف مجهول، بأن هؤلاء التلاميذ درسوا الواضحة عن أستاذهم، إلاّ أن ذلك أمر مؤكد بناء على المعطيات السابقة ومنها الراوي الرسمي للواضحة من جهة، وإشارة المصادر إلى حمله لكتب ابن حبيب الفقهية أثناء رحلته إلى المشرق ومصر، فكيف تكون القيروان مستثناة من هذه العملية؟!

وتؤكد ما نذهب إليه رواية الخشني في أخباره: "ثم أوطن القيروان ولازمها، وسمع منه أهلها كتب عبد الملك بن حبيب، ولعلّ منهم فقيه القيروان أبو جعفر أحمد بن نصر الذي يشهد للمغامي بعلمه الفقهي المتفوق[2] (ت317هـ/929م).

وأما أبو العرب، الفقيه والمؤرخ القيرواني (ت333هـ/944م) الذي عاش العهدين، الأغلبي والشيعي في بلاد المغرب، يثبت عن نفسه تتلمذه عن شيخه الأندلسي يوسف بن يحي المغامي، ويروي قائلاً: "كنا نقرأ عليه الواضحة"[3].

ويشهد حفيده تميم بن محمد التميمي بالقيروان بأن المغامي كان ثقة عالما بالفقه على مذاهب الحجازيين - أي المذهب المالكي -[4]، ومن المرجح أن يكون هو الآخر قد درس الواضحة عن تلامذة المغامي ومنهم جده أبي العرب، مما يعني أن هذا المصدر الفقهي المالكي الأندلسي قد وجد صدى واسعا بإفريقية واستمر تداوله بين فقهاء القيروان إلى حدود ق 4هـ/10م، تزامنًا مع العصر الفاطمي الشيعي فما بالك عن مدى شيوعها في العصر الأغلبي السني؟! وهذا ليس غريبا بالنظر إلى خصائصها العلمية المتميزة، السابق ذكرها.

---

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 121-122.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص382، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص449 انظر عن الفقيه أحمد بن نصر، الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص6 وما بعدها.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص162، موراني: المرجع السابق، ص51.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص449.

ومن أشهر رواة الواضحة في العصور المتأخرة نذكر: أبو عبد ا محمـد بن مسرور العسال (ت346هـ/957م)[1]، والذي تلقاها مباشرة عن المغامي عن ابن حبيب، ومن المهتمين أيضا بدراستها أبو العباس الإبياني (ت361هـ/971م)[2]، ولم يكتف علماء المغرب بدراستها بصورة سردية كما هي في أصلها، بل عمدوا إلى شرحها واختصارها وعلى رأسهم خلف بن أبي القاسم الأزدي المعروف بالبراذعي، فمن تآليفه المشهورة "كتاب اختصار الواضحة"[3]، وهو من كبار أصحاب أبي الحسن القابسي وابن أبي زيد القيرواني.

وبالنظر إلى تاريخ وفاة المغامي في أواخر ق 3هـ/9م، بإفريقية، فهذا يعني بأن راوي "الواضحة في السنن والفقه" قد أدخلها إلى بلاد المغرب في غضون النصف الثاني من ق 3هـ/9م أو ما تلاه، ونقدر بأن فقهاء المغرب خلال هذه الفترة، قد أقبلوا علـى دراستها والاستفادة منها في بحوثهم الفقهية، وكنموذج عن هؤلاء نذكر الفقيه المالكي المشهور محمد بن سحنون (ت256هـ/869م)، الذي كان إماما في الفقه وعالما بالآثار، يحسن الحجة في الذود عن السنة والدفاع عن مذهب مالك بإجادة فن المناظرة والمعرفة باختلاف الفقهاء، فرغم ثقافته المتعددة، إلاّ أن الغالب عليه الفقه، وكان كثير الكتب، غزير التأليف مع انتقاء الصحيح، حيث ألف نحو مائتي كتاب في فنون العلم منها كتابه في التاريخ، ستة أجزاء، ولكن من هذا المجموع الهائل من المؤلفات، وصلنا منها اثنان، كتاب آداب المعلمين، وكتاب الأجوبة في الفقه المالكي، ويسمى في المصادر، كتاب الجوابات (خمسة كتب أي أقسام)[4].

والذي يهمنا في هذا المقام أن كتابه الأجوبة قد استقصينا منه بعد فحصه من البداية إلى النهاية ذكره للفقيه الأندلسي عبد الملك بن حبيب 10 مرات، تتوزع على مختلف المسائل الفقهية الواردة فيه، فقد لمسنا عزو محمد بن سحنون قضاياه ونوازله الكثيرة إلى أجوبة وفتاوى ابن حبيب[5]، ونرجح أن تكون آراء هذا الفقيه الأندلسي قد استلهمها من كتابه الواضحة في السنن والفقه، فقد ورد اسمه مقرونا بجملة من النوازل الفقهية مثل

(1) الدباغ: المصدر السابق، ج3، ص59 وما بعدها.

(2) عزيزة الإدريسي: المرجع السابق، ق2، صفحات 50-51-52.

(3) عزيزة الإدريسي: نفس المرجع، ق2، ص26، الدباغ: المعالم، ج3، ص148.

(4) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج3، ص104 وما بعدها، ابن فرحون: الديباج، ص333 وما بعدها.

(5) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، تحقيق حامد العلويني، ط1، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 2000، صفحات 137-176-177-179-198-200.

تزويج المرأة الثيب من الأجنبي، دون حضور عقدها أحد من قرابتها ولا الحاكم ولا أحد من أهل العلم، وفي سياق مسألة رجل اشترى أَمةً، فوطئها، ثم ظهر بها عيب، وعن البيض الفاسد هل يردّ أم لا؟ وفي قضية رجلين تنازعا في سلعة، ولم تكن بيد واحد منهما، فأقام كل واحد منهما بينة على أنها له، ومسألة رجلين بينهما أرض، فاقتسماها ثم قام أحدهما بعد زمان من استغلالها، يطالب بتعديل الحدود وتسويتها، وفي قضية البناء إذا أفسد شيئا في بنيانه بالاعوجاج أو غيره: هل يلزمه هدم ذلك وإعادته على وجه معتدل مستقيم أم لا؟ فأجاب عبد الملك بن حبيب: إن كان بنيانة بأجرة فعليه هدمه وإعادة بنيانه على الصواب والاستقامة، وإن كان بغير أجرة، فلا أرى أن يعيده تارة أخرى[1]. وغيرها من المسائل الفقهية الأخرى التي اعتمد فيها ابن سحنون على واضحة ابن حبيب، وهي مؤشر على تطور المدرسة الفقهية الأندلسية بفضل اجتهادات فقهائها.

ب.2 – العتبية أو المستخرجة

تنسب هذه المدونة الفقهية الأندلسية إلى صاحبها، الفقيه الأندلسي محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة (أبو عبد ا)، المعروف شهرة باسم العتبي القرطبي (ت254هـ/ 868م)، كان من جلّة علماء الأندلس وأشرافهم، عرف بجودة الحفظ ودقة الذهن وحسن التمييز لصحيح الفتيا، حيث كان مستوعبا للمسائل، جامعا لها وعالما بالنوازل[2].

وإن هذا التكوين العلمي الراقي في الفقه لم يأت عبثًا، بل كان نتيجة حتمية لتحصيله الدراسي بالأندلس عن كبار الفقهاء كيحي بن يحي الليثي وسعيد بن حسان، ونتاج مساره التعليمي التكميلي بالقيروان عن الإمام سحنون ورحلته العلمية إلى مصر والتفقه على أصبغ بن الفرج ونظرائه[3].

وتوج نشاطه العلمي المتميز بتأليفه لكتاب فقهي على المذهب المالكي سمي بالعتبية نسبة إليه، وسميت أيضا بالمستخرجة، لأنه استخرجها من الأسمعة التي رويت عن الإمام مالك بواسطة تلاميذه وتلاميذهم[4]. وهي ليست عملاً فرديا محضا، بل شاركه في تأليفها

---

(1) محمد بن سحنون: المصدر السابق، ص287.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص144، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص119، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلـس، ص297.

(3) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 82.

(4) الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص40، صحراوي خلواتي: خصائص المدرسة المالكية المغربية، ص153، الحميدي: جذوة المقتبس، ص39.

بعض فقهاء الأندلس، حيث نسبت المستخرجة أيضا إلى أحمد بن مروان المعروف بالرصافي (ت286هـ/899م)، الفقيه الأندلسي، الذي رواها عن العتبي، وقيل هو الـذي أعان العتبي على تأليفها[1]، وبوبها عبد ا بن محمد بن أبي الوليد الأعرج (ت309هـ/921م) بتبويب المدونة، وكان أهل المغرب يقصدونه فيها[2]. ومن ثم فإنه يحتمل أن يكون الرصافي قد ساعد العتبي فقط في تأليف كتابه أو أنه قام فقط بدور الراوي، أما ابن أبي الوليد فإنه قام بدور التبويب[3].

ولكن هذا لا يلغي لمسته الاجتهادية فالمصادر كلها تقر أيضا بأنه هو الذي جمع المستخرجة وأكثر فيها من الروايات المطروحة والمسائل الغريبة والشاذة، حيث كان يؤتى بالمسألة الغريبة، فإذا سمعها وأعجبته، قال أدخلوها في المستخرجة[4].

ولذلك انتقدها المحدث الأندلسي محمد بن وضاح، قائلاً: "إن فيها خطأً كثير"، كما علق عليها الفقيه المصري محمد بن عبد الحكم بقوله: "رأيت جلّها مكذوبا"، بمعنى اعتبرها من قبيل مسائل المجالس الفقهية التي تطرق إليها الكذب، إلى درجة أنه خشي أن يموت وتكون في تركته فوهبها لرجل يقرأ فيها، فقال له: "أسلم بن عبد العزيز، فكيف استحللت أن تعطيها إذا لم تستجز أن تكون عندك، فسكت"[5].

كما كان الفقيه أحمد بن خالد - الأندلسي هو الآخر - ينكر على محمد بن عمر بن لبابة، قراءة المستخرجة للناس[6]، وهو من رواة العتبية عن صاحبها[7].

ورأيي المتواضع يميل إلى التشكيك في صحة هذه الروايات الأخيرة، المنتقصة من القيمة العلمية للعتبية بالنظر إلى شمائله الحسنة وصفاته العلمية المتميزة، ناهيك عن تزكية العلماء والباحثين لها في القديم والحديث.

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص30، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 121.

(2) محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص538، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص183.

(3) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص119-120.

(4) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص298.

(5) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص120، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 82، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص298.

(6) عياض: المدارك، ج3، ص146.

(7) الحميدي: جذوة المقتبس، ص39.

إذ يرى الأستاذ محمد حجي أنها تحوي أبوابا ليست في مدونة سحنون، ولا في المعروف من كتب المذهب القديمة[1].

ورغْم هذا الإزراء بالمستخرجة من طرف البعض إلاّ أن أهل الأندلس عكفوا عليها وعلى الواضحة[2]، ووقع عليها اعتماد أعلام المالكية[3] ثم ما لبثوا أن هجروا الواضحة، واعتمدوا العتبية وكتبوا عليها ما شاء ا أن يكتبوا مثل ابن رشد[4]، وكانت لها من السمعة والاهتمام في الأندلس كما في بلاد المغرب، وفي ذلك يقول ابن حزم مادحا ومثنيا على المستخرجة: "لها بإفريقية القدر العالي والطيران الحثيث"[5].

وللوقوف على أهمية كتاب المستخرجة كما تمثله الفقهاء، نستدلّ بما قاله ابن رشد فيها: "لأنه ديوان لم يعن به أحد ممن تقدم كما عنوا بالمدونة التي كثرت الشروح لها، على أنه كتاب قد عول عليه الشيوخ المتقدمون من القرويين والأندلسيين، واعتقدوا أن من لم يحفظه ولا تفقه فيه كحفظه المدونة وتفقهه فيها، بعد معرفة الأصول، وحفظه لسنن الرسول صلّى ا عليه وسلّم، فليس من الراسخين في العلم، ولا من المعدودين فيمن يشار إليه من أهل الفقه"[6].

وفي هذا المعنى يلخص لنا الباحث الجزائري طاهر بن علي مدى أهمية المدونات الفقهية الأندلسية على المنهج المالكي ومنها العتبية، في خدمة التراث الفقهي الإسلامي دون الإخلال بالسنن والآثار بما جاءت به من اجتهادات قائلاً: "كان لهـذه المدونـات الفضل في إرساء أصالة التأليف الأندلسي وفق منهجية علمية محكمة تتجلى في التعاطي مع إيراد النصوص الأثرية، وإثبات الأحكام الشرعية بوجهة مالكية صرفة من حيث الاستدلال، ومن حيث تراكمية الأقوال (فقهاء المدينة (مالك وتلاميذه) - فقهاء مصر -

---

(1) محمد بن أحمد أبو الوليد بن رشد (ت520هـ/1126م): البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988، ج19، ص6، ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص113.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص488.

(3) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، ص216.

(4) ابن خلدون: المصدر السابق، ص488.

(5) عياض: المدارك، ج3، ص146، صحراوي خلواتي: المرجع السابق، ص153.

(6) ابن رشد: البيان والتحصيل، ج1، ص29.

فقهاء الأندلس - فقهاء المغرب)، كما تنبئ هذه المؤلفات عن الحراك الفقهي المالكـي الأندلسي، إذ ما فتئت العقول الأندلسية تتفتق بالتآليف المبدعة للأفكار الباهرة والمتبعة للتوجهات الغابرة"[1].

أما عن تاريخ تدوين العتبية فإننا لا نملك معلومات صريحة ودقيقة في المصادر، ولكن ورود بعض القرائن فيها تلمح إلى الفترة الزمنية التي ألفت المستخرجة خلالها، فمن المعروف أن هذا الكتاب قد قدم مدونًا للفقيه المصري محمد بن عبد ا بن عبد الحكم (ت268هـ/882م)[2]، ويترتب على ذلك أن المسائل التي جمعها العتبي من الممكن أن تكون قد دونت في حياة هذا الفقيه المصري، أما تنقيح الكتاب وتهذيبه وتبويبه على نحو منتظم فقد تم فيما بعد، أي في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين، وقد قام أبو الوليد الأعرج - كما ذكرنا سابقًا - بتقسيم المستخرجة إلى أبواب على غرار أبواب المدونة"، وهناك تبويب آخر للكتاب قام به محمد بن عبد ا بن سيد (ت363هـ/972م) من محافظة بجانة[3].

ويوجد من العتبية مخطوط بباريس، المكتبة الوطنية تحت رقم 1055، وكذلك منها مخطوط بمكتبة القيروان الأثرية[4] (حولت الآن إلى متحف رقادة على بعده 10 كلم من مدينة القيروان).

وإن أكثر النسخ المتقطعة التي وصلتنا عن المستخرجة، هي في الأغلب برواية يحي بن محمد بن عبد العزيز المعروف باسم ابن الخراز (ت295هـ/907م)، وخاصة المجموعات من مخطوطات القيروان[5].

والشواهد التي وصلت إلينا في كتاب النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني، والمأخوذة من العتبية، نستدل بها على المصادر الفقهية المستخدمة في هذا الكتاب، والتي

---

(1) طاهر بن علي: عوامل الانتشار والتمكين للمذهب المالكي في الأندلس، ص104.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص145.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص352.

(4) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص537 انظر أيضا:

- J. Shacht: On some manuscripts in the libraires of Kairouan and Tunis, dans Arabica, 1967, p245

(5) ميكلوش موراني: المرجع السابق، ص112 وهو فقيه أندلسي سبقت دراسته عدة مرات، روى مختصـر المزنـي ورسالة الشافعي وأحاديث محمد بن عبد ا بن عبد الحكم.

تتمثل في المعلومات الفقهية التي يرجع معظمها لابن القاسم عن مالك بن أنس، وكذلك نجدها مستمدة من سماع أصبغ عن ابن القاسم بالإضافة إلى سماع الفقيـه المصـري أشهب بن عبد العزيز، كما نلاحظ أيضا أخذ العتبي عن مرويات الفقهاء الأندلسيين، مثل يحي بن يحي الليثي (ت234هـ/848م) نقلاً عن ابن القاسم، وسماع الفقيه الأندلسي عيسى بن دينار روايةً عن ابن القاسم، ولسنا ندري بالضبط القصد بسماع ابن دينار، هل هو مسائل فقهية عامة أم المراد منها كتابه المسمى الهدية، وقد تم تناوله بالإشارة فيما سلف من الدراسة! ناهيك عن الآراء الفقهية لمحمد بن خالد بن مرتنيل (ت220هـ/835م) نقلاً عن ابن القاسم، وأقوال عبد الملك بن الحسن بن محمد بن زريق المعروف باسم زونان (232هـ/846م) نقلاً عن أشهب[1].

والطريف في الأمر أن العتبية لم تخلو من التلقيحات الفقهية للعلماء المغاربة فقد وردت عدة منقولات عن عون بن يوسف الخزاعي الفقيه القيروانـي (ت239هـ/853م) اعتمادا على الفقيه عبد ا بن غانم عن مالك بن أنس، كما تخللتها فتاوى موسى بن معاوية أبو جعفر الصمادحي (ت225هـ/839م) نقلاً عن الفقيه المصري عبد الرحمن بن القاسم[2].

ومن خلال هذا العرض نستنتج بأن كتاب العتبية في الفقه المالكي، قد امتاز بالتنوع الفقهي في مصادره المتعددة، والتي كانت مدنية ومصرية، وأندلسية ومغربية، على نهج الأصول الفقهية المالكية، ولعلّ رحابة فكرها الفقهي قد حمل أتباع مدرسة الحديث ودعاة النقل والتقليد، إلى اعتبار أحكامها، مسائل غريبة بل ومكذوبة، والحقيقة أنها من صميم الفعل الاجتهادي لترسانة من الفقهاء المالكية الذين ينتمون إلى مختلف المدارس، وليس أدل على مرونتها، أن ابن أبي زيد القيرواني، الذي جمع مسائلها في كتابه النوادر والزيادات، وبذلك حفظها من التلاف والاندثار، لم يشر من قريب ولا من بعيد بأنها منظومة فقهية منحولة كذبا أو صنفها في خانة الغرائب! بل كل ما في الأمر أن مسائلها منبثقة مـن سماعات كبار الفقهاء المالكية.

وبالرغم من أن بعض النقاد يرى أن هذه المجموعة تحتوي روايات غير متفق عليها وأخرى متناقضة، بل أكثر من هذا، تحتوي على روايات موضوعة - أي مكذوبة -

---

(1) موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، صفحات 118-122-123-126-127-124-132-133.

(2) موراني: نفس المصدر، صفحات 130-131-134.

وأنها تحتوي على مسائل تعتمد على النظرية الفقهية فحسب، وتخلو من السنن والآثـار، إلاّ أنها نالت شهرة عريضة في الأندلس وبلاد المغرب على غرار الواضحـة لابـن حبيب[1].

فقد أثبتت المصادر بأن شقت طريقها من الأندلس نحو إفريقية بواسطة رحلة فقهائها، ومن الفقهاء الأندلسيين الأوائل ممن نقلها نذكر محمد بن أسامة بن صخر الحجري (ت287هـ/900م)، فقد أخبر عنه أبو تميم بن محمد التميمي بالقيروان بأنه أول من قدم إلينا بمستخرجة العتبي فسمعناها منه، وسمع منه معنا أحمد بن نصر الفقيه[2]. فيكون بذلك قد ساهم في التعريف بها ودراستها لعلماء وطلبة القيروان.

والرواية الأهم عن دخولها إلى بلاد المغرب الأدنى، أن الذي اشتهـر بروايتهـا عن العتبي، واعتبرت روايته الأصح والأعم في النسخ الموجودة من العتبيـة، وهـو الفقيه الأندلسي يحي بن عبد العزيز المعروف بابن الخراز (295هـ/907م) قد عقد رحلة إلى القيروان بين سنتي (252-253هـ/866-867م)، ومعه مستخرجة العتبي، وقد شهد الفقيه القيرواني أحمد بن نصر بأن أهل إفريقية قد تلقوها عنه بالدراسة، لكنـه تعجـل الخروج قبل أن ينسخوها، فجعلها حبسا على أهل العلم وفرقها أثلاثـا لـدى علمـاء القيروان[3] أي وزعها على ثلاث قطع أودعت كل منها لدى رجل علم ليتولـى حفظهـا وتعليمها للآخرين.

وبذلك أصبحت في متناول العلماء والطلبة متخذين منها مرجعية للبحث الفقهي المالكي أو ربما مصدرا قانونيا لإصدار الأحكام بمعية المدونات الأخرى في الشـؤون القضائية والعامة في مجال الحسبة وغيرها، لذا عكف فقهاء المغرب على العناية بها، خصوصا وأنها انفردت بمسائل غير موجودة في المدونة الكبرى للإمام سحنون، فكان منهم الفقيه الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن يحي بن عمر، الذي ألف كتابا في اختصار المستخرجة سماه "المنتخبة"[4].

---

(1) موراني: المرجع السابق، ص118.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص307.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص374، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص436.

(4) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص263، مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط، ورقة 122-123.

وكانت طريقة المختصرات للكتب وسيلة بيداغوجية وتربوية لتسهيل معاني وأفكار الكتاب المقصود بالاختصار بهدف نشره بين طلبة العلم، خصوصا وأن ابن عمر كان متصدرا للتدريس في المسجد الجامع بالقيروان بالإضافة إلى أنه عالم متضلع في الفقه الإسلامي.

ومن فقهاء الأندلس المتأخرين، ممن وفد على بلاد المغرب، عبد ا بن الحسن المعروف بابن السندي (ت335هـ/946م)، وهو من أهل وشقة، كانت له رحلة علميـة سمع فيها بالقيروان من يحي بن عمر، وحسب الخشني فإنه سبق له سماع المستخرجة بقرطبة ولما كان بصيرا بالمسائل[1] فمن المحتمل أن يكون قد أدخل نسخة منها برواية معينة، تحظى بعناية أستاذه ابن عمر في إطار تبادل الكتب الفقهية بيـن المغاربـة والأندلسيين، فلم يبرح ابن السندي القيروان إلاّ بعد أن حمل من شيخه موطأ مالـك مـن رواية ابن بكير[2].

وبهذا تكون العتبية قد حظيت بمكانتها العلمية في إفريقية، وبالتالي كثر رواتها من فقهاء المغرب، ففي إحدى النسخ التي وقف عليها المستشرق الأماني ميكلوش موراني بالقيروان، نسخة برواية محمد بن محمد بن وشاح بن اللباد (أبو بكر اللخمي) (ت333هـ/ 944م)[3].

ونختتم هذا المبحث بالإشارة إلى وجود كتب فقهية أندلسية أخرى، قد أطلع عليها المغاربة، وإن لم يكن لها صدى واسعا، مثلما كان للواضحة والمستخرجة، ومن ذلك أن الفقيه أحمد بن عبد الرحمن القصري روى بالقيروان بأنه كان حاضرا للجلسة العلمية التي عرض فيها الفقيه الأندلسي يحي بن يحي الليثي "سماع زياد بن عبد الرحمن بن مالك"، على عبد الرحمن بن القاسم[4]، قصد مراجعته وتنقيحه، فكان ابن عبد الرحمن القصري متتبعا لمسائله الفقهية عن كثب، ومن المحتمل أن يكون قد دون هذا السماع ونقله إلى إفريقية.

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص227.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص188.

(3) دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص110.

(4) الخشني: المصدر السابق، ص366.

وهذا الفقيه القيرواني ابن ملول يخبرنا عن كتاب في "الوثائق وذكر عللها" لصاحبه الفقيه الأندلسي أصبغ بن خليل (ت273هـ/886م)، بأنه طرأ على بلاد المغرب، قال عنه رأيته كصفائح الرخام معقود بالرصاص[1]، منوها بقيمته العلمية وعلى ما يبدو فهو في الأرشيف القضائي مما له صلة بالفقه، لأن الأحكام التي تصدر عن القضاء، تعتمد على المدونات الفقهية، التي هي بمثابة منظومات قانونية[2].

ويحدثنا الخشني عن الفقيه الأندلسي قاسم بن محمد بن قاسيم بن سيار (ت277 أو 278هـ/890-891م)، بأنه قرأ له قديما بالقيروان كتبا حسنة ألفها على أصحابه القرطبيين من شاكلة رد الشافعي على أصحاب مالك[3].

ووضح ابن الفرضي طبيعة هذه الكتب قائلاً: "ألف كتابا في الرد على يحي بن إبراهيم بن مزين وعبد ا بن خالد والعتبي" وهم فقهاء مالكيون، بينما كان قاسم بن محمد يميل إلى الفقه الشافعي[4].

ونقف لدى محمد بن سحنون في كتابه الأجوبة، اعتمادات كثيرة على الآراء الفقهية لكل من عيسى بن دينار (ت212هـ/827م)، ويحي بن إبراهيم بن مزين[5] (ت259هـ/ 872م) الأندلسيين، وبلا شك فقد استمد أقوالهما من كتبهما في الفقه المالكي، حيث أثبت ابن فرحون لعيسى سماع من ابن القاسم، يقع في عشرين كتابا (أي بابا فقهيا)، وقد تكون مأخوذة من تأليف آخر له في الفقه يسمى كتاب "الهدية" يتكون من عشرة أجزاء[6]، أما بخصوص ابن مزين فله سماع الموطأ، الذي رواه عن مطرف بن عبد ا وعن حبيب كاتب مالك بن أنس[7].

وبالتأكيد فإن هذه الكتب كانت متداولة بإفريقية في الأوساط الفقهية وهو ما يفسر إقحامها من طرف محمد بن سحنون في أجوبته الفقهية.

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص35.

(2) وكان أصبغ بن خليل فقيها، فطنًا بمسائل الفقه وبصيرا بالوثائق والشروط، ابن الفرضي: تاريخ علمـاء الأندلـس، ص72 وما بعدها، ابن فرحون: الديباج، ص159.

(3) الخشني: المصدر السابق، ص301.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص280.

(5) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، صفحات 142-186-194-252-266-286-321-386-425.

(6) ابن فرحون: الديباج، ص279.

(7) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص432، ابن فرحون: المصدر السابق، ص436، الخشني: المصدر السابق، ص371.

5 – مساهمة فقهاء الأندلس في تأليف الكتب الفقهية بالمغرب الأدنى

تحدثنا في الفصل المدخلي عن بعض الأسر الأندلسية التي هاجرت إلى بـلاد المغرب وفضلت الاستقرار هناك، وتتشكل عناصرها في الأغلب من فئة العلماء، وبخاصة الفقهاء، وفي الفصل الثاني من الباب الأول خصصنا دراسة ضافية لنماذج من فقهاء المذهب المالكي الذين شدوا الرحال إلى إفريقية لأغراض علمية أو أهداف أخرى قد تكون سياسية واجتماعية، لينتهي بهم المطاف بالإقامة الدائمة بالقيروان - عاصمة الدولة الأغلبية - وغيرها من الحواضر التي مثلت قرارة العلم أو نزحوا إلى المدن الساحلية لغرض الجهاد والمرابطة مثل سوسة والمنستير.

ومن هؤلاء الأندلسيين الوافدين نذكر شخصية يحي بن عمر بن يوسف بن عامر الكناني (ت289هـ/901م)[1]، وقد سبق التعريف به في مواطن خلت من هذا البحث، وما نضيفه هنا أن يحي بن عمر في إفريقية في غضون (سنة 242هـ/856م)، إثر عودته من الرحلة العلمية بالحجاز، وقد صحب بالقيروان سحنون بن سعيد الفقيه والقاضي المالكي المشهور ودرس عنه المدونة، وتفقه على غيره من أساتذة القيروان، ويبدو أنه كان يقوم بالرحلة إلى الأندلس بين الحين والآخر[2]، وكانت له منزلة شريفة عند الخاصة والعامة والسلطان، وانتصب بالقيروان أستاذًا يقصده الطلبة لدراسة المدونة والموطأ وألّف العديد من الكتب الفقهية[3].

من أهم كتبه التي سنخصها بالدراسة "أحكام السوق"، الذي ألفه بالقيروان وقد حققه الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب سنة 1975، وقد روى الكتاب أبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن سعيد القصري (ت322هـ/933م)[4].

وللكتاب رواية ثانية بواسطة تلميذ يحي بن عمر وهو أبو عبد ا محمد بن سليم بن شبل الإفريقي (ت307هـ/919م)، سمع من سحنون وكان ثقة[5] وهو جامع هذا الكتاب،

---

(1) محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص261، انظر الدراسة الضافية التي خصصها له أ. محمود علي مكي: كتاب أحكام السوق ليحي بن عمر الأندلسي (ت289هـ/901م)، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، ع1 – 2، إسبانيا، المجلد الرابع، 1956، ص63 وما بعدها.

(2) المالكي: الرياض، ج1، ص491-494، محمود علي مكي: المرجع السابق، ص66-67.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص432-433، محمود علي مكي: نفس المرجع، ص72 وما بعدها.

(4) انظر ترجمته: عياض: تراجم أغلبية، ص410.

(5) ابن فرحون: المصدر السابق، ص408.

والمنهج المتبع في الكتاب يقوم على توجيه الأسئلة المتعلقة بأمور السوق إلى يحي بن عمر وتطلب فتواه فيها بالاعتماد على عدة مصادر فقهية وقضائية.

وقد اشتمل هذا الكتاب على خمسة وأربعين بابا، تندرج في إطار قضايا الفقه الاقتصادي والاجتماعي، أو ما كان يسمى بنظام الحسبة، الذي عرف بالمغرب والأندلس على غرار المشرق[1] تطورا ملحوظًا بفعل تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية ونمو الدراسات الفقهية.

وإن قيمة كتاب "أحكام السوق" الذي نحن بصدد التعرض له بالدراسة، لا تنحصر في كونه مجموعة من الآراء والفتاوى منسوبة لكبير فقهاء عصره، بل هي كامنة في الموضوع الذي تناولته هذه الآراء، فهي متعلقة بالمعاملات اليومية للشعب المغربي خلال العصور الإسلامية الأولى.

فهو معدود في المؤلفات النادرة التي نعرفها عن "الحسبة" في الغرب الإسلامي، بل إنه يعتبر أول ما ألف في موضوع الأسواق، إذ يرجع تأليف هذا الكتاب إلى ق 3هـ/9م، بينما تعود أقدم رسالة نعرفها مما كتب فيه إلى القرن 6هـ/12م، وهي رسالة ابن عبدون في الحسبة[2].

والكتاب يصور لنا حياة الأندلس وإفريقية، اللتين عمل تشابه أوضاعهما وتشريعهما على المقاربة بين نظاميهما في مناحي الحياة المختلفة، وقد كان أهم ما عمل على التقريب بينهما وحدة التشريع، القائمة على الفقه المالكي، التي ربطت بين حياة أجزاء المغرب والأندلس برباط لم تنفصم عراه طوال العصور الوسطى.

والحقيقة أن مصطلح الحسبة متأخر، لم تعرفه الأندلس ولا إفريقية في أول الأمر، بل ظل يطلق عليها اسم (أحكام السوق) إلى غاية العصور المتأخرة[3].

على أن كل ما كتب في هذا الموضوع في المؤلفات المتقدمة، كالموطأ والمدونة والواضحة وغيرها، لم يكن مستقلا بذاته، بل ورد مختلطا بالمباحث الفقهية العامة المرتبطة بالمعاملات والبيوع، ومن هنا تأتي أهمية كتاب أحكام السوق ليحي بن عمر ككتاب قائم

---

(1) عن نظام الحسبة في المغرب الإسلامي، انظر: موسى لقبال: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971، ص45.

(2) محمود علي مكي: كتاب أحكام السوق، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، ص93.

(3) محمود علي مكي: نفس المرجع، ص94.

بذاته في ميدان الحسبة، وهذا يعبر عن تطور هذا النظام الرقابي الرسمي بمعزل عن القضاء، حيث أصبح يتمتع بصلاحيات مستقلة محددة بوظيفة فريق العمل في إطار هذا الجهاز الخاضع بالطبع لسلطة الدولة.

وعلى العموم، فالكتاب يصور لنا الحياة الاقتصادية بكل دقائقها في إفريقية في منتصف القرن 3هـ/9م، ويمكن أن نفترض أن الحياة الأندلسية في هذا العصر لم تكن تختلف كثيرا عن حياة إفريقية.

وفي هذا الصدد يرى يحي بن عمر أن يسند الوالي أو الأمير وظيفة "صاحب السوق" إلى أوثق المسؤولين (المحتسب أو المراقب)، لمباشرة مهامهم في أحسن الظروف وعلى قدر عال من الصرامة في مراقبة العملات المتداولة والموازين والمكاييل، وأن تكون لها مقادير معلومة ومتساوية[1].

كما يتناول الكتاب مسائل اقتصادية عامة مثل التسعير والاحتكار والتخزين وعقوبة المدلس أو المطفف، ويتحدث عن مسألة توحيد الأسعار بأسواق البلاد المختلفة، على أساس أسعار العاصمة، وهو يرى أن الصواب في أن ينفرد كل بلد بأسعاره خلافا لبعض متقدميه من الفقهاء.

وهو يضع قواعد صحية تهدف إلى المحافظة على سلامة السكان ونظافة المدينة وشوارعها، فهو يتحدث عن الطين إذا كثر في الأسواق وتبعات السلطة الحاكمة في إزالته.

وفي الكتاب صورة للحياة الاجتماعية في إفريقية مثيرة للاهتمام، فهو يحدثنا عن الخمر، والملاهي، والغناء، والموسيقى، ومدى جواز الاستماع إليها، ويتحدث عن الآلات الموسيقية وما يرى إباحته منها.

ويذكر لنا في كتابه الحمامات ونظام الاستحمام فيها والإجراءات الناظمة لدخولها، مشيرا إلى دورها الحضاري الذي يعكس مدى عناية المسلمين بالنظافة والطهارة في العصور الإسلامية الوسطى، وفي سياق ذلك يعرج على وضعية المرأة في عصره، والآداب التي يجب أن تتحلى بها وما يحرم عليها فعله أو ارتداؤه في مظهر يعبر عن رقي الحضارة الإسلامية في ثقافة اللباس بالمغرب الإسلامي.

---

(1) يحي بن عمر: كتاب أحكام السوق، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونـس، 1975، ص31، 35، 40.

كما يخصص حيزا لا بأس به لحالة اليهود والنصارى في المجتمع المغربي في العصور الإسلامية، ولا يعدم الإشارة إلى النظام المصرفي في تلك الفترة ولا يقتصر في حديثه عن الأسواق بالمدينة فقط، بل يتحدث أيضا عن المعاملات التي تتم بين الفلاحين في القرى والبوادي.

ويعتبر هذا الكتاب وثيقة تاريخية هامة في بيان حالة العمـال والعلاقـة بينهـم وبين صاحب العمل أو الرأسماليين في العصر الإسلامي – إن صح التعبير – من رجال الأعمال والمال، فهو يحدد حقوق هؤلاء وأولئك والعقود التي تبرم بينهـم وشـروط صحتها[1].

وقد وضع يحي بن عمر كتابه على منهج التبويب في ترتيب قضايا الفقه فـي مجال المعاملات على طريقة موطأ مالك، ولكن كان للاجتهاد فضاء واسع يظهر جليا في إسناد الأجوبة في المسائل المطروحة إلى آراء الفقهاء المدنيين والمصريين والمغاربة والأندلسيين، دون إهمال للاستشهاد بالأحاديث والآثار، أو تغييب لشخصية المؤلف الذي أدلى في الإجابة عن التساؤلات الفقهية بأقواله الخاصة[2].

أما بخصوص مصادره الفقهية، فهي تغترف من فتاوى الإمام مالك، في ثنايا الكتاب برمته مع الأخذ باجتهادات المدرسة الحجازية الممثلة في تلامذة مالك بن أنس، أمثال ابن الماجشون ومطرف بن عبد ا [3].

كما أكثر يحي بن عمر الإسناد إلى أقوال الفقهاء المصريين المشهورين علـى المذهب المالكي، من أمثال عبد الرحمن بن القاسم، وعبد ا بن وهب، وأشهب بن عبد العزيز، وأصبغ بن الفرج، والحارث بن مسكين، ومحمد بن عبد ا بن عبد الحكم، والليث بن سعد[4].

---

(1) يحي بن عمر: كتاب أحكام السوق، صفحات 47، 86، 91، 95، 125.

(2) يحي بن عمر: نفس المصدر، صفحات 92، 93، 94، 96.

(3) يحي بن عمر الأندلسي: كتاب أحكام السوق، تحقيق محمود علي مكي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2004، صفحات 56، 57، 58، 75، 76، 83.

(4) يحي بن عمر: نفس المصدر، صفحات، 51، 52، 56، 58، 59، 60، 61، 64، 65، مشيرا إلى كتبهم كسماع أشهب وموطأ ابن وهب، 66، 80،

وتخللت هذا الكتاب الأقوال الفقهية المنسوبة إلى فقهاء الدولة الأغلبية، المتمثلة في أجوبتهم عن المسائل المطروحة على يحي بن عمر، نذكر من هؤلاء سحنون بن سعيد، ومحمد بن عبدوس والقاضي عبد ا بن طالب وحمديس القطان[1].

والملفت للنظر في هذا المدون الفقهي الخاص بالأسواق أن مؤلفه قد استعان بالآراء الفقهية لعلماء الأندلس على المذهب المالكي، وخص منهم بالأخذ عبد الملك بن حبيب، ولعله يكون قد اعتمد على واضحته في السنن والفقه، وتمثلت مواطن الاستشهاد بأقواله في مسألة الوفاء في الكيل، فقال ينبغي للسلطان أن يتفقد المكيال والميزان في كل حين، وفي مسألة من غش أو نقص من الوزن، وفي قضية جهاز المرأة، أي فيمن زوج ابنته فأخرج جهازا وشورة (الشورة والشوار هي اللباس والمتاع الذي تتجهز به العروس)[2]، وفي النهاية نخلص إلى أن كتاب أحكام السوق، ليحي بن عمر، يمثل أجلى صور التبادل الفقهي على مستوى الكتب المدونة من طرف الفقهاء الأندلسيين بإفريقية، فيما يخص هذا العلم الشرعي (الفقه).

وثبت ليحي بن عمر كتاب آخر في الفقه، ألفه بالمغرب، تحت عنوان "كتاب الحجة في الرد على الإمام الشافعي"، ويتواجد هذا السِفْر بتونس في حالته المخطوطة[3]، ويقع في 11 ورقة، مشتملا على 06 أبواب، تتعلق عموما بفقه النساء، مثل القسم بين الزوجات والعدل بينهن، وقد قام الدكتور محمد أبو الأجفان – مشكورا – بنشر دراسة نقدية قيمة للكتاب[4].

ويتخلص منهج يحي بن عمر في الرد على الشافعي، في عرض آراء الإمام الشافعي الفقهية، مستمدا إياها من مصدرين اثنين هما: ما حدثه به محمد بن عبد الحكم عن محمد بن إدريس الشافعي، أي أستاذ هذا الفقيه المصري، وما ورد في مختصر المزني – أحد

---

(1) يحي بن عمر: المصدر السابق، صفحات 62، 65، 72، 79، 82، 83، 85.

(2) يحي بن عمر: نفس المصدر، صفحات 75، 76، 84، وقد بقيت هذه الكلمة "الشورة" في اللغة الإسبانية ajuar.

(3) يحي بن عمر: الجزء الثاني عشر من كتاب الحجة في الرد على الإمام الشافعي، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 242، ملف 16.

(4) محمد أبو الأجفان: "يحي بن عمر من خلال كتابه "الحجة في الرد على الإمام الشافعي"، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 29، إسيسكو، 1985، ص739، انظر عن هذا الكتاب:

- J. Shacht: On some manuscripts, op, cit, p249.

تلامذة الشافعي بمصر – لكتاب "الأم"[1]، مستخدما أسلوب الحوار في مناقشة أقوال الشافعي وحججه، متخيلاً في أسلوب تمثيلي محاورا أو مناظرا افتراضيا يدافع عن رأي الشافعي، لينتصب ابن عمر في صفحات الكتاب وفي ثنايا سطوره كمعارض لتلك الآراء الفقهية الشافعية مدعما موقفه بالأدلة الفقهية المستمدة من المصادر المالكية المعروفة، مستخدما أدوات الاستفهام وصيغها[2].

ويبدو أن تلامذة يحي بن عمر القيروانيين، أبو العرب وأبو العباس الأبياني وأبو بكر بن اللباد، قد حذوا حذوه في وضع كتب مماثلة على غرار شيخهم في الرد على الإمام الشافعي، ونعني هنا تحديدا طالبه الفقيه القيرواني، أبو بكر بن محمد بن اللباد (ت333هـ/944م)، الذي اقتفى أثر شيخه ابن عمر في طريق الرد على الشافعي في كتابه الموسوم: "كتاب الرد على الشافعي"، الذي قام الأستاذ عبد المجيد بن حمدة بتحقيقه سنة 1986.

وقد كان الأستاذ ابن حمدة نفسه معتقدا في دراسة سابقة بأن هذا الكتاب منسوب إلى أبي عثمان سعيد بن حداد القيرواني، لأن كتب الطبقات والتراجم أثبتت لهذا الأخير كتابا يحمل هذا العنوان[3]، غير أن مباشرته لتحقيق المخطوط واكتشافه تواتر اسم أبي بكر بن اللباد دون عزو الرواية إلى ابن حداد وكذا عثوره على ورقتين منفصلتين عن الكتاب تحمل إحداهما عنوان الكتاب بوضوح، كل ذلك جعله يعيد النظر في حكمه السابق[4].

والمهم في الأمر أن الكتاب ينطوي على مسائل فقهية، موزعة على بعض أبواب الفقه بشكل غير مرتب، وأغلب مسائل الكتاب تدور حول الطهارة والصلاة، إضافة إلى مسائل أخرى تتعلق بالحج والنكاح والرضاع والبيوع.

---

(1) محمد أبو الأجفان: المرجع السابق، ص734.

(2) محمد أبو الأجفان: نفس المرجع، ص742.

(3) عبد المجيد بن حمدة: ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري، رسالة الدكتور من الدور الثالث، تحت إشراف د. علي أحمد عيسى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 1971-1972، ص222.

(4) أبو بكر بن محمد بن اللباد القيرواني: كتاب الرد على الشافعي، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، ط1، دار العرب للطباعة، تونس، 1986، ص34، ولكن النسخة المخطوطة، لا تزال تحتفظ بصيغتها القديمة من حيث العنوان، لاحظت ذلك أثناء زيارتي لمتحف رقادة: سعيد بن الحداد: قطعة في الرد على الشافعي، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي، 103/01 ويقع في 37 ورقة، لكن الملاحظ أن عنوان الكتاب مكتوب بأعلى مجموعة الأوراق بالقلم الرصاص.

ويتمثل منهج ابن اللباد في الرد على الشافعي، في عرض آرائه الفقهية، اعتمادا على كتاب الأم[1]، ثم العمل على تحليلها، والخوض في الرد عليها بالأدلة المالكية والنصية كذلك، متحليا بالروح العلمية أحيانا والتحامل على الشافعي إلى حد التعصب والمغالاة في مواطن كثيرة متهما إياه بالجهل ومخالفة الكتاب والسنّة والغلو في الدين[2].

ونشير في هذا الصدد إلى فقيه أندلسي آخر حلّ بالقيروان واستقر فيها، ألا وهو يوسف أبو عمر المغامي (ت288هـ/900م)، يبدو أنه كان معاصرا لقرينه يحي بن عمر، وكان شديدا في نقد الشافعي وألف في الرد عليه كتابا يتألف من 10 أجـزاء (القصـد الأبواب)[3].

وقد سار المغاربة كما رأينا على درب هؤلاء الفقهاء الأندلسيين، بل وسبقوهم في تأليف الردود على الإمام الشافعي، كما فعل الفقيه محمد بن سحنون والقاضي عبد ا بن طالب وسعيد بن الحداد، الذي أرسل كتابه في الرد على الشافعي إلى المزني، تلميذه بمصر[4].

وتبقى الإشكالية المطروحة حول هذه المؤلفات والرد على الإمام الشافعي، هل يقع تصنيفها في خانة - الاجتهاد الفقهي المغربي – الأندلسي، أم أنها تنم عن التعصب للفقه المالكي من قبل مؤلفيها من الفقهاء المالكية، وفي كل الأحوال تظل ذات مفعول إيجابي في إثراء الفقه المقارن في تاريخ التشريع الإسلامي، بل ربما ساهمت في التحول المذهبي وتحقيق التنوع في المصادر الفقهية بطريقة علمية سلسة، مثلما أقدم عليه سعيد بن الحداد الذي انتقل في أخريات حياته إلى الفقه الشافعي، لكنه لقي النفور والمقاطعة من طرف دعاة الفقه المالكي قد يكونون من المتعصبين[5].

وبالمثل فإن بعض فقهاء المغرب فضلوا الهجرة إلى بلاد الأندلس واستقروا فيها وأسهموا في الإنتاج العلمي الفقهي، وإن كانوا قلة، وتركوا وطنهم تحت طائلة الوجود الشيعي الفاطمي بالمغرب أو بتشجيع من الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر، ثم الخليفة الحكم المستنصر.

---

(1) ابن اللباد: المصدر السابق، صفحات، 47، 50، 51، 68، 90.

(2) ابن اللباد: نفس المصدر، صفحات، 71، 74، 75، 88، 90، 96، 98، 99.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص439.

(4) عياض: تراجم أغلبية استخرجها محمد الطالبي من مدارك القاضي عياض، صفحات 173، 209، 263، 352.

(5) عياض: تراجم أغلبية، ص352-353، الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص295.

وهذه الحالات تتجاوز الفترة الزمنية للبحث، ومن الأمثلة عن الجاليات المغربية المستقرة في الأندلس زمن الخلافة الأموية، نذكر شخصية محمد بن الحارث الخشني (ت361 أو 371هـ/971-981م)، ولد بالتقدير (سنة 288هـ/901م) تقريبا أو بعدها بقليل[1]، وبالنظر إلى تاريخ المولد وتاريخ اندحار الدولة الأغلبية (سنة 296هـ/908م)، فإن ابن حارث قد بلغ من العمر 08 سنوات، وبالتالي فهو محسوب على جزء من فترة حكمها، ويكفي أنه تتلمذ بالقيروان على أبرز فقهاء الدولة الأغلبية من أمثال أحمد بن نصر (ت317هـ/ 929م)، وأبو بكر بن اللباد (333هـ/944م)[2]، وقد شهد له أحد شيوخه بالأندلس وهو أحمد بن عبادة الرعيني (ت332هـ/943م)، لما رآه وهو في القيروان (سنة 311هـ/923م) في مجلس أحمد بن نصر وهو شعلة تتوقد في المناظرة[3].

وليس هذا بمستبعد من شاب تمكن وهو لم يتعد 15 من عمره، في (سنة 303هـ/ 915م) أن يدرس الموطأ على شيخه أبي عمرو ميمون المعروف بابن المعلوف (ت304هـ/ 916م)[4].

ولما استوفى ابن حارث نصيبه من الدراسة العلمية، أصبح عالما بالفتيا حسـن القياس في المسائل[5].

وبعد حسن مخاضه العلمي ومشاهدته الحراك السياسي بالمغرب على إثر انتصاب دولة الشيعة الفواطم وما استتبع ذلك من حملة شعواء وشرسة طالت علماء السنة بالقيروان وغيرها من المدن، ومنهم شيخه أحمد بن نصر الذي تعرض للمضايقة[6].

ولم يسلم من هذا العسف أبناء الجالية الأندلسية من التجار في القيروان فنالهم نصيب وافر منه[7]، بعد كل هذا الاضطهاد والأجواء المذهبية المتوتـرة، قـرر محمـد بن حارث الخشني عقد الرحلة إلى الأندلس واتفقت معظم المصادر والمراجع أن تاريخ

---

(1) جمعة شيخة: أبو عبد ا محمد بن حارث بن الأسد الخشني الإفريقي الأندلسي، أعمال الملتقى الثالث التونسي الإسباني، عدد خاص، قرطاج، 11-17 أفريل 1977، تونس، ص36.

(2) الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص81.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383، ابن حارث: طبقات علماء إفريقية، ص199.

(4) ابن حارث الخشني: المصدر السابق، ص252، جمعة شيخة: المرجع السابق، ص41.

(5) ابن الفرضي: المصدر السابق، ص384، ابن فرحون: الديباج، ص355.

(6) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص360-369.

(7) ابن عذاري: البيان، ج1، ص169.

هذه الرحلة قد تم (سنة 312هـ/924م)[1]، وكان ذلك في عهد حكم عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م) واستقر بالعاصمة قرطبة ثم اتصل بعد ذلك بالحكم المستنصر[2].

واستمر في شغفه وولوعه بالمعرفة فأقبل على مجالس العلم للأخذ عن كبار فقهاء الأندلس، مثل قاسم بن أصبغ (ت340هـ/951م) ومحمد بن عبد الملك بن أيمن (ت330هـ/941م) ومحمد بن عمر بن لبابة (ت314هـ/926م) وغيرهم[3].

ثم كما استكمل مساره الدراسي في المغرب والأندلس، أصبح مؤهلا لتولي عدة مناصب، فأسند إليه الحكم المستنصر ولاية المواريث وهي إحدى فروع المؤسسة القضائية، ببجانة، ثم عهد إليه بولاية الشورى، كمجلس استشاري بالتنسيق مع خطة القضاء[4].

ووضع في ذمتنا ابن حارث الخشني مجموعة من الكتب تدل على غزارة إنتاجه العلمي وبراعته في التأليف ومعرفته الخصبة بشتى أنواع العلوم ولاسيما منها ما يتصل بعلم الفقه، وهي كثيرة ومتعددة لم يصلنا منها سوى كتاب واحد وتتمثل في العناوين التالية:

- كتاب الاتفاق والاختلاف في مذهب مالك.
- كتاب المحاضر: وهي فصول المقالات التي تستنتج بها الخصومات وله علاقة بأحكام القضاء.
- رأي مالك الذي خالفه فيه أصحابه.
- "كتاب الفُتْيا" وهو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من كتبه الفقهية[5]، وعنوانه الكامل: كتاب أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، حققه الأساتذة محمد المجدوب ومحمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ ونشر بتونس سنة 1985.

---

(1) ابن فرحون: الديباج، ص355، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383، الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص81، جمعة شيخة: المرجع السابق، ص44-45.

(2) جمعة شيخة: نفس المرجع، ص46.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص383، الدباغ: المصدر السابق، ج3، ص81، ابن فرحون، الديباج، ص355.

(4) ابن فرحون: نفس المصدر، ص355، جمعة شيخة: المرجع السابق، ص46-47، الدباغ: المصدر السابق، ج3، ص82.

(5) ابن فرحون: نفس المصدر، ص355، وعن كتاب المحاضر وما يحويه من سجلات قضائية، انظر: النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006، ص204، انظر عن هذه المؤلفات: جمعة شيخة: نفس المرجع، ص54.

كما وضع محمد بن حارث الخشني في متناول الباحثين والعلماء الفقهاء كُتُبا أخرى في الطبقات والتراجم، درس السيرة العلمية الذاتية للفقهاء بالأندلس وكذلك بالمغرب وتعرض إلى موضوع العلاقات الفقهية وتبادل الكتب في هذا المجال بين المغاربة والأندلسيين، ونعني بها:

- كتاب قضاة قرطبة.
- كتاب أخبار الفقهاء والمحدثين بالأندلس.
- كتاب طبقات علماء إفريقية وتونس.
- كتاب طبقات فقهاء المالكية، أشار إليه ابن فرحون وهو ما لم تلتفت إليه بقية المصادر[1].

ولا شك أن مثل هذه المؤلفات التي كتبت بالأندلس من طرف ابن حارث الخشني قد جعلت ميدان الفقه خصبا بالدراسات والبحوث، سواء في المسائل الفقهية أو الأحكام القضائية أو تراجم الفقهاء، والتعريف بهم في الأندلس والمغرب[2].

6 – تبادل المسائل الفقهية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

أنشأ المدرسة الفقهية المالكية بالقيروان وأرسى دعائمها المحدثون والفقهاء، بعد استكمال تكوينهم الفقهي عن الإمام مالك وتلاميذه بالمدينة المنورة ومصر والعراق بدرجة أقل، وقد ذكرنا نخبة منهم فيما مضى من البحث.

ولما قفلوا راجعين إلى إفريقية، خاضوا في الإفتاء بالقضايا والمسائل الفقهيـة مستنيرين بالموطأ كمصدر فقهي رئيسي، ولم يدخروا جهدهم في إعمال رواية الأحاديث في هذا المجال.

وكان أداؤهم لهذا الدور عن طريق الدروس والرواية والتصنيف والقضاء، وبذلك تمكن الفقه المالكي بالقيروان وازدهر بالخصوص خلال القرن 3هـ/9م وما تلاه[3].

---

(1) ابن فرحون: المصدر السابق، ص355، الدباغ: المعالم، ج3، ص82، جمعة شيخة، المرجع السابق، ص54 وما بعدها إلى ص57.

(2) انظر مثلا: الدراسة النقدية التي قام بها فرانسيسكو ڤابريال لكتاب قضاة قرطبة، لابن حارث الخشني:

- Francesco Gabrieli: Qualche Notasul, «Kitab al-Qudat bi-Qurtuba» di Al-Jusani, Al-Andalus, revista de la escuelas de estudios Árabes de Madrid y Granada, V8, 1943, Reprint Germany, 1989.

(3) خليفة بابكر الحسن: "دور مدرسة القيروان في تطوير الفقه المالكي"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع14، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 1997، ص43-44.

وبالجملة فإن الفقه المالكي تمكن في القيروان، حتى تحولت إلى المركز الثاني له بعد المدينة، وعقب ضعف المدرسة المالكية المدنية وتراجع دورها، استأثرت المدرسة المالكية القيروانية بالريادة وامتد صداها وتأثيرها إلى مدرسة الأندلس ومدرسة فاس، فكانت عاملاً رئيسيا في ازدهار الفقه المالكي بهما.

ولعل هذه المكانة مستوحاة من خصائصها المتميزة والقائمة على انتهاجها لطريقة الإمام مالك في الموطأ والتي يلخصها الشيخ الشاذلي النيفر فيما يلي: "انبنت على فقه الموطأ المؤسس على الدعائم الصحيحة من الحديث والآثار... ومما وقف عليه مالك بن أنس على إجماع أهل المدينة، الذي هو مناط صلاح الأمر، وإلاّ تبدد شذر مذر"[1].

وبالتالي فهي لا تشذ عن القاعدة التي ارتكزت عليها مدرسة المدينة المالكية، والمتمثلة في تنوع ينابيع فقهها من اعتمادٍ على الحديث وعمل أهل المدينة واهتداءٍ بمقاصد الشريعة في تحقيق المصالح ودرء المفاسد وسد الذرائع، مع الانفتاح على المدارس الفقهية الأخرى، الشامية والعراقية المعروفة بنزعة الاجتهاد والرأي، والاستفادة أيضا من منهج المدرسة المصرية المعتمد على الحديث والعمل بالسنة الأثرية بالمدينة، الذي تصدره عبد الرحمن بن القاسم، مع الأخذ بلقاح فقهائها المجتهدين الذين قدموا الأحاديث الصحيحة على عمل أهل المدينة وقد مثل هذا الاتجاه عبد ا بن وهب[2].

وبالتالي تميزت المدرسة القيروانية بخاصية فقهية مزدوجة، جمعت بين النقل والرأي، أي بين الطريقة المدنية والاجتهاد، وخير من يجسد هذه الثنائية أسد بن الفرات وسحنون بن سعيد.

أما عن فقه المسائل، فهو عبارة عن الفقه الاستنباطي لإيجاد أحكام وفتاوى في المسائل الطارئة على الناس في حياتهم، وهذا النمط من المعالجة الفقهية، قديم في مدرسة المدينة، وفي ذلك يروى أن عبد الرحمن ابن أبي الزناد جمع فتاوى الفقهاء السبعة في كتاب سماه "رأي الفقهاء السبعة وما اختلفوا فيه"، وأن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، فعل ذلك أيضا، لكنه اقتصر على ما اتفقوا عليه[3].

---

(1) موطأ الإمام مالك، قطعة منه برواية علي بن زياد، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1982، ص46.

(2) بابكر الحسن: المرجع السابق، ص45.

(3) نفس المرجع، ص46-47.

ولقد عرف أهل القيروان فقه المسائل في الأدوار الأولى لمدرستهم الفقهية قبل ظهور مذهب مالك، وقد كان ذلك امتدادا لطريقة الفقهاء السبعة، وقد أشرنا فيما مضى من الدراسة، أن خالد بن أبي عمران التجيبي يمثل بمسائل أهل المغرب التي عرضها على صحابة أهل المدينة باكورة منهج الفقه المسائلي، وهو ما بنى عليه في ديوانه الفقهـي المشهور.

ثم اهتم علي بن زياد بفقه المسائل، وهو مؤسس المدرسة الفقهية المالكية القيروانية، القائمة على الاجتهاد بفضل دراسته عن الإمام مالك ونقل موطئه والاحتكاك بالفقهـاء المشارقة المجتهدين، مثل سفيان الثوري الفقيه والمحدث الكوفي الذي أدخل جامعه إلى القيروان والليث بن سعد، فقيه مصر المشهور الذي عاصر الإمام مالك ونازعه في حجية عمل أهل المدينة[1].

ثم تطور فقه المسائل بفضل جهود أسد بن الفرات الذي صنف "الأسدية"، التي ارتكز منهجها على النسق العراقي، ودوره في تطوير فقه المسائـل فـي المذهـب المالكي، واستمر مد التطور في فقه المسائل، بعد ذلك، متمثلا في جهود سحنون بن سعيد، بفضل مدونته الفقهية التي حافظت على أسلوب الإمام مالك واستفادت في نفـس الوقـت من اجتهادات فقهاء المغرب السابقين ومن لقاح فقه العراقيين الأحناف فـي تفريـع المسائل.

وازدهر فقه المسائل بالقيروان بالتركيز على إثراء المنظومة المسائلية التي حوتها المدونة بالشروح والاختصارات والتهذيبات مع النصف الثاني من ق 3هـ/9م، وأثناء وبعد ق 4هـ/10م، ومن ذلك شرح محمد بن سحنون وابن عبدوس للمدونة، واختصار ابن أبي زيد القيرواني لها في كتابه المعروف بـ "مختصر المدونة"[2].

وفيما يلي دراسة نموذجية عن تبادل المسائل الفقهية بين الطرفين المغربي والأندلسي:

(1) بابكر الحسن: المرجع السابق، ص48-49.

(2) نفس المرجع، صفحات 54، 56، 57، 58.

أ – فقهاء إفريقية وكتبهم الفقهية كمصدر للمسائل الأندلسية

إن اطلاع فقهاء الأندلس على المسائل الفقهية المغربية، كان عن طريق رحلتهم إلى القيروان والدراسة على أعلامها في الفقه المالكي وغيره واستيعابها من مؤلفاتهم الفقهية التي تلقوها عنهم أو انتقلت إليهم في بلادهم بالأندلس بواسطتهم أو غيرهم من الوافدين الأندلسيين على إفريقية.

وهذه القنوات تم التعرض إليها في التبادل الدراسي والمؤلفـات التـي شقـت طريقها إلى الأندلس كالأسدية، وقد ألم عيسى بن دينار بمسائلهـا وساهـم فـي نقلهـا إلى بلاده، وهذا يحي بن يحي الليثي كان أيضا على دراية بمسائـل الأسديـة، ولمـا حلّ بمصر طالبا للفقه عن عبد الرحمن بن القاسم، سعى في إقنـاع شيخـه المصـري بمراجعتها.

وبدوره استوعب قاسم بن هلال القرطبي مسائل المدونة بمصر وهي في طور التشكل تحت إشراف ابن القاسم، كلها أمثلة حية تنهض دليلاً على دراسة الأندلسيين للمسائل الفقهية المغربية وجمعهم لها، وقد سبق إيرادها في غير هذا المقام عند حديثنا عن الرحلات المشتركة بين الطرفين إلى المشرق، وفي سياق تعرضنا لانتقال الكتب من وإلى المغرب والأندلس.

وبالطبع ازداد رصيدهم الجمعي للمسائل الفقهية المغربية داخل الأندلس بفعل الاحتكام إليها أو تدارسها، وبالمغرب أيضا أثناء الرحلات العلمية والدينية الأندلسية المتدفقة.

ومن ذلك أن بقي بن مخلد المحدث والفقيه الأندلسي (ت272هـ/885م) في مجلسه العلمي بالأندلس، كان يتجادل مع أصحابه – قد يكونون من الطلبة أو الأساتذة الفقهاء مثله في مسائل فقهية تتعلق بالنكاح على مذهب مالك – فأمر بقي برزمة النكاح من المدونة فأخرجت ثم قال: المسألة في موضع كذا من الكتاب، فوجدوها على ما قال، أي من حفظه القديم[1]. وهذا يدل على هضمه لها ولما اشتملت عليه من مسائل فقهية، كما تثبت الرواية اتخاذ فقهاء الأندلس للمدونة كمرجعية للتعليم والإفتاء على حد سواء.

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص55.

وهذا يحي بن أيوب من أهل جيان – وأصله من البربر – وكان عالما بالرأي (الفقه) وأحذق بالكلام في المسائل، وله كتب مؤلفة في الوثائق، ويكثر الرواية عن سحنون مسائله الفقهية ويشفعها بالكتابة، حيث يقول: "كنت إذا سمعت سحنون بن سعيد، يتحدث، كتبت عنه الحديث وأوقفته"[1]. وتظهر الرواية مدى حرص الفقيه الأندلسي على تدوين مسائل سحنون، التي رحل من أجل أخذها عن مصدرها الأصلي بالقيروان من باب التحري والاستفادة الواسعة.

وقد وصفت لنا كتب الطبقات والتراجم، العديد من طلبة الإمام سحنون الأندلسيين بأنهم متخصصون في فقه المسائل، حفظًا وهضما وجمعا أيضا، فهم إما قد بلغوا هذه الدرجة العلمية من الفقاهة المسألية بفضل تكوينهم الفقهي بالقيروان على الإمام سحنون، أو أنّهم حصلوا ذلك بالأندلس، فأرادوا التعمق في هذا التخصص على شيخهم، وفي كل الأحوال يعتبر سحنون بن سعيد مرجعيتهم التي لا غنى عنها في التزود بفقه المسائل، وذكر لنا القاضي عياض من هؤلاء قاسم بن هلال (كان عالما بالمسائل)، وحسين بن عاصم القرطبي (ت208هـ/823م)، الذي أدخل العتبي سماعه في المستخرجة ويعتمد عليه عبد الملك بن حبيب في الأسمعة، نقل محمد بن وضاح للإمام سحنون، مسألة تحليفه الناس بقرطبة بالطلاق، اعتمادا على قول مالك، بفعل ما أحدث الناس من الفجور، فقال سحنون ابن عاصم تأول هذا التأويل، وكأنه يقرض على صيغة الحلف!

وهذا هارون بن سالم (ت238هـ/852م)، الذي تتلمذ عن سحنون، كان يحفظ المسائل، بل أدخل العتبي من روايته في المستخرجة في كتاب الأيمان بالطلاق، وكذلك موسى بن الفرج القرطبي، الذي تزامنت رحلته مع سحنون عند ابن القاسم، كان من أهل الفتيا وفقيها في المسائل[2]، ولا شك أنه تفاعل مع زميله المغربي في فقه المسائل بمصر في مجلس أستاذهما ابن القاسم، وتبادلا وجهات النظر في القضايا الفقهية المطروحة.

ومنهم أيضا الفقيه القرطبي محارب بن قطن الفهري القرشي (ت256هـ/869م)، كان من أهل العناية بالعلم والحفظ للمسائل والرأي، بفضل سماعه عن سحنون وغيره

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص378.

(2) القاضي عياض: المدارك، ج3، صفحات 27، 30، 48، 49.

بالقيروان[1]، ولابن عمه مالك بن علي (ت268هـ/881م)، "مختصر في الفقه على مذهب مالك"، وتأليفه لهذا الكتاب، يدل على إلمامه بفقه المسائل[2]، وقد جمع عبد الرحمن بن يزيد بن عيسى، الفقيه القرطبي في سؤال الفقهاء المدنيين ابن كنانة وابن الماجشون ومطرف بن عبد ا ثمانية كتب، تعرف "بالثمانية" مشهورة[3].

أما سعيد بن النمر الإلبيري (ت269هـ/882م)، فله "مسائل مجموعة" في الفقه، عن سحنون، الذي كان من علية أصحابه في الفضل والعلم، كما جمعها أيضا عن الفقيه المصري ابن عبد الحكم[4].

ينضاف إليهم سعيد بن عياض الطليطلي الذي بفضل تكوينه بالأندلس عن يحي بن إبراهيم بن مزين ودراسته بالقيروان على الإمام سحنون، نجده قد أصبح من أهل المسائل والفتيا، بل وأهله تكوينُه الفقهي بالمغرب من أن يتقلد منصب القضاء بطليطلة[5].

ولقد توسع الأندلسيون في فقه المسائل بفضل دراستهم عن طلبة الإمام سحنون بالقيروان وعلى رأسهم يحي بن عمر – وهو من أصول أندلسية كما نعرف – الذي كان فقيها وحافظًا للرأي، ومصدرا للأجوبة عن المسائل، كأنما كانت الدواوين الفقهية في صدره (المدونة والموطأ بشكل خاص)، وكتاب اختلاف ابن القاسم وأشهب، رغم أنه لا يفتح على نفسه باب المناظرة ولا يحبذ الإلحاح على المسائل العويصة[6]، ومن الأندلسيين، الذين تربصوا لديه في فقه المسائل طوق بن عمرو بن شبيب الجياني (ت285هـ/898م)، رحل إليه بالقيروان وتلقى عنه وكان من أهل المسائل والرأي[7]، ونذكر كذلك محمد بن مسور (ت325هـ/936م)، القرطبي الحافظ للرأي على مذهب مالك، لما عاد من الحج (سنة 268هـ/881م)، جالس يحي بن عمر وحفظ عنه المسائل، وغيرهم كثير مثل محمد بن فتح التطيلي وبلال بن عيسى بن شبطون[8]، وأحمد بن خالد الأندلسي[9].

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص147.

(2) عياض: نفس المصدر، ج3، ص148.

(3) نفسه، ج3، ص149.

(4) نفسه، ج3، ص157.

(5) نفسه، ج3، ص161.

(6) ابن فرحون: الديباج، ص433.

(7) الخشني: المصدر السابق، ص104.

(8) الخشني: نفس المصدر، ص176.

(9) ابن فرحون: نفس المصدر، ص432.

بل كانت تَرِد على يحي مراسلات فقهية تتضمن الأسئلة الأندلسية للإجابة عنها، ويحدثنا في هذا الصدد القاضي عياض عن الكتاب الذي جاءه من أبي زكرياء يحي بن زكرياء الأموي الأندلسي لأجل هذا الغرض، بينما هو متصدر للتدريس في المسجد الجامع بالقيروان[1].

وبفضل رجال سحنون من كبار الفقهاء، طور الأندلسيون اختصاصهم في فقـه المسائل، حتى تصدروا للإفتاء، على غرار أصبغ بن حمدون بن عصمـة الإلبيـري، الذي كانت له عناية عند رجال سحنون، وكان من أهل الفتيا[2]، ولم يكن ليـؤدي هـذه المهمة الشرعية، حتى استجمع المسائل الفقهية من شواردها، سواء الأندلسيـة منهـا أو المغربية.

وقد تمكن فقهاء الأندلس من هضم مسائل المدونة السحنونية بعد أن شاعت في بلادهم كمرجعية فقهية وقانونية إلى أوائل ق 4هـ/10م، بفضل حفظ مسائلها واختصارها، فقد كان محمد بن يزيد بن أبي خالد الأنصاري (ت317هـ/929م)، وهو من أهل بجانة، حافظًا لمسائل المدونة ومعها للموطأ بأسانيده أيضا وكثير الاستشهاد بهما، وبدوره قام الفقيه محمد بن أحمد الحبلي القرطبي (ت313هـ/925م)، بتأليف كتاب أسماه "اختصار المدونة"، ومما ساعده على ذلك حفظه للرأي ومعرفته بالفرائض[3].

بل أصبح المغاربة من صفوة الفقهاء المتضلعين في فقه المسائل وقناة تنتقل عبرها المسائل الفقهية المالكية التي عِنِي بها المشارقة، فإن موطأ عبد ا بن وهب المصري قد اعتمد الأندلسيون على نسخته القيروانية، برواية سحنون، فهذا عمر بن يوسف الفقيه البجاني (ت370هـ/980م)، قد اطلع على هذا الكتاب بواسطة أستاذه الأندلسي محمد بن فطيس وهي رواية سحنون[4].

ولم يقتصر الأندلسيون في فقه المسائل على المدونة، بل كان اعتمادهم أيضا على المسائل التي وردت في كتاب المجموعة لابن عبدوس، ومما يدل على اهتمامهم بها، أنهم عمدوا إلى اختصارها للاستفادة منها في مجال الدراسة واستعمال فتاويها الفقهية كمرجعية

---

(1) محمد الطالبي: تراجم أغلبية، ص266.

(2) الخشني: المصدر السابق، ص39.

(3) الخشني: نفس المصدر، ص161.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص259-260.

دينية للإفتاء ومصدر قانوني في إصدار الأحكام، كما فعل فضل بن سلمة بن جرير الجهني، الذي ألف كتابا فقهيا أدرج فيه مسائل مدونة الإمام سحنون والمستخرجة للفقيه الأندلسي العتبي ومسائل المجموعة أيضا للفقيه القيرواني ابن عبدوس[1].

وفي نطاق تبادل المسائل الفقهية بين الأندلس والمغرب، يأتي الفقيه محمد بن حارث الخشني – القيرواني الأصل والأندلسي الموطن – كنموذج حي على قيام العلاقات الوثيقة بين الفقهاء المغاربة والأندلسيين في هذا المجال.

حيث اعتمد ابن حارث الخشني في كتابه "الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك"، الذي ألفه بالأندلس على العديد من المصادر الفقهية المغربية، حيث اتخذ من أجوبة الإمام سحنون بن سعيد وابنه محمد بن سحنون، وعلي بن زياد ومحمد بن إبراهيم ابن عبدوس، مصدرا للمسائل الفقهية الواردة في الكتاب.

وفيما يلي دراسة نموذجية مستوحاة من كتاب أصول الفتيا للخشني، فيما يخص المسائل الفقهية التي أجاب عنها هؤلاء الفقهاء المغاربة، والتي تشمل فقه العبـادات والمعاملات.

ونبدأ بالفقيه التونسي علي بن زياد صاحب الاجتهاد، فقد اعتمد عليه سبع مرات في قضايا فقهية مختلفة منها: حيض المبتدئة، ففي ما قرر ابن القاسم أنها تمسك عن الصلاة خمسة عشر يوما، روى علي بن زياد عن مالك: أنها تجلس قدر أيام عادتها، واعتمد على علي بن زياد في مسألة ما ليس من الصلاة في الصلاة، إذ يقول: من أدخل في صلاته عامدا ما ليس منها بطلت صلاته، وفي باب النذور والأيمان، روى علي بن زياد عن مالك: أن الحالف بالقرآن والمصحف لا حنث عليه، وفي مسألة عيوب الزوج، ومنها الردة عن الإسلام، فتطلق عليه طلقة بائن، وهذا مذهب سحنون في المدونة، إلا أن علي بن زياد، روى عن مالك: أنها طلقة غير بائن، وأنه إن رجع إلى الإسلام في العدة (مدة منع النكاح لفسخه أو موت الزوج أو طلاقه)، فهو أحق بها، وفي فقه المعاملات مسألة أخذ المستحق غلة ما غصب منه، التي أقر ابن حارث بأنه إذا استحق المغصوب منه أرضه أو دوابه أو عبيده من الغاصب: فله غلة الأرضين، ولا شيء له من غلة العبيد والدواب، غير أن علي بن زياد روى عن مالك، أن الدواب يأخذ غلتها[2]. وكما يبدو فإن

(1) مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، ص142-143.

(2) محمد بن حارث الخشني: كتاب أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، صفحات 56، 62، 104، 176، 383.

فتاوى علي ابن زياد المعتمدة متنوعة، عبادات ومعاملات، وأغلب الأحيان مرتبطة بأقوال الإمام مالك، وبعضها اتسم بالاجتهاد الزيادي!

ولكن الملاحظ أن أكثر اعتمادات الخشني في كتابه أصول الفتيا، مستمدة من فتاوى الإمام سحنون والتي بلغت واحدا وأربعين مرة، توزعت هي الأخرى على فقه العبادات والمعاملات، ومن أمثلتها: الجمع بين الظهر والعصر في المطر، قال سحنون في هذه المسألة: يصلي الظهر في آخر وقتها والعصر في أول وقتها، وهو ما أفتى به أشهب بن عبد العزيز أيضا (فقيه مصري)، وفي مسألة أخرى تتعلق بزكاة الديون في التجارة، فابن الحارث يرى إن كان الدين من تجارة مدارة زكاه مع ماله وإن كان الدين من تجارة غير إدارة، لم يزكه حتى يقبضه، في حين يقول سحنون: إنما يزكى الدين مع مال التجارة إذا كان دينًا مرجوا مأمونًا ولم يتخلف بالطول والمماطلة.

وكذلك يقول ابن الماجشون في بعض سلع الإدارة: إذا تخلف بعضها بالكساد والبوار لم يزكها ربها (أي صاحبها) على حكم الإدارة، ويلاحظ أن سحنون خالف أستاذه المصري ابن القاسم في قسمة العروض كالحرير والقطن والكتان والصوف مثلاً، مقيدا ذلك بشروط من حيث التصنيف وقواعد التبادل التجاري مقتربا من حكم عبد الملك بن حبيب الأندلسي.

وفي قضية كراء الأرض بالطعام، يعتمد مذهب ابن القاسم على عدم جواز أن تكرى الأرض بشيء من ضروب الطعام، أما رواية سحنون فإنها تقرر بأنه لا بأس بكرائها بطعام لا يخرج منها، على شاكلة رأي يحي بن عمر الأندلسي، الذي لا يستسيغ فتوى ابن القاسم، وفي مسألة شراء الذمي عبدا مسلما، قال ابن القاسم بيع عليه ولم ينقض فيه شراؤه، في حين يذهب سحنون إلى رأي فقهاء الحجاز المغيرة، وابن الماجشون وكذا أشهب المصري، القائل بفسخ البيع، بل ومعاقبة البائع بالسوط، وفي أحكام الوصاية قال سحنون في المدونة اعتمادا على أشهب: جائز لأحد الوصيين أن يوصي بما إليه من الوصية إلى رجل وكذلك روى علي بن زياد عن مالك[1].

ونستنتج من هذه الفتاوى النزعة الاجتهادية لدى الإمام سحنون وكثرة مخالفته لأستاذه ابن القاسم وترجيحه في الأكثر لأقوال أشهب وفتاوى أهل المدينة من طلبة الإمام مالك، كما يظهر أيضا أخذه بأستاذه المغربي علي بن زياد، وهذه عينة فقط، لأن أصل

(1) محمد بن حارث الخشني: كتاب أصول الفتيا في الفقه، صفحات 66، 72، 73، 140، 141، 150، 151، 412، 434.

بنائه للمسائل الفقهية في مدونته قد استند إلى أجوبة ابن القاسم، ونستنتج كثرة اعتماد الخشني على أقوال سحنون ولكنها تأتي في المرتبة الخامسة بعد أقوال مالك بن أنس وابن القاسم وابن الماجشون واجتهاداته (أي ابن حارث الخشني).

ومثلما اعتمد ابن حارث على الإمام سحنون، فإنه بالمقابل لم يهمل الاستشهاد بفتاوى ابنه محمد بن سحنون في مسائل كتاب الفتيا، ولكن ذلك ظهر في مواطن معدودة لا تتجاوز 4 مرات في قضايا متنوعة من فقه المعاملات كاختلاف المتبايعين في الثمن، وادعاء رجل على آخر أنه عبده، وفي باب الإكراه من أفعال تضر بالإنسان، كالضرب المؤلم أو سجن أو تخويف، ونحو ذلك من ممارسات السلطان (الحاكم)، والحكم في هذه السياسة القائمة على الغلاظة والشدة وظروفها وملابساتها، قال محمد بن سحنون عن أبيه، أن ذلك لا يترتب عليه حكم في القول وليس في الفعل، اعتمادا على رواية الأوزاعي عن ابن عباس. ومن المسائل التي أفتى فيها محمد بن سحنون، حالات فقد الزوج، وميز بين المفقود غيـر المعروف الوجهة وبين المفقود في صف المسلمين وفي معترك الحرب، ففي ذلـك اختلاف[1]. ولعل ما يميز فتاوى محمد بن سحنون الاجتهاد البين أو الاستلهام من مدونة أبيه وأقوال سائر الفقهاء المدنيين والمصريين حيثما وافقت الصواب والحق ولامست التيسير!

ولم يعدم الخشني في كتابه الفقهي هذا الإشارة إلى الآراء الفقهية لعلماء مغاربة آخرين، كالفقيه القيرواني عيسى بن مسكين (4 مرات) ومحمد بن إبراهيم ابن عبدوس (9 مرات) ويحي بن عمر الأندلسي الأصل (3 مرات) ومرات أقل بالنسبة لآخرين كجبلة بن حمود (مرة واحدة) تلميذ سحنون وراوي المدونة عنه (ت299هـ/911م) وأبو بكر بن اللباد[2].

وكعينة على أخذه عن هؤلاء الفقهاء نستشهد ببعض القضايا الفقهية، ففي باب الوضوء والطهارة، اعتمد الخشني في مسألة الاستنجاء، على قول محمد بن إبراهيم بن عبدوس في كتاب الوضوء من كتاب مجموعته: أن مالكًا سئل عن الاستنجاء بالروثة والحمعة والعظم الطاهر، فقال: ما سمعت فيه بنهي عام، وفي اختلاف الورثة في إخراج

(1) محمد بن حارث الخشني: المصدر السابق، صفحات 276، 277، 313، 357.

(2) الخشني: نفس المصدر، صفحات 204، 54، 138، 143، 151، 176، 277، 300، 382.

الدين، قال ابن عبدوس: ولكن ينظر ما الدين من جميع التركة، فيرجع باسم ذلك الجزء في حصة كل واحد من الورثة، وفي ما تقع فيه الشفعة، ذكر ابن عبدوس في كتابه عن أشهب وابن نافع أنهما قالا: الشفعة في الأرض وفي كل ما انبتت إذا لم يزايلها وفي كتابه المجموعة، اعتمادا على ابن وهب عن مالك: كل ما لا يصلح فيه القسم فلا شفعة فيه[1]، كالأرحية والآبار والعيون والشجرة الواحدة وما أشبه ذلك، وهذا من وحي اجتهاد محمد بن حارث الخشني، وفي الاختلاف بعد القسمة، فبعد استعراض رأي أشهب، عرج على قول محمد بن عبدوس الذي قال: وأما أنا فرأيت أن يكون ذلك الشيء المدعى بينهما نصفين، كما كان بينهما في الأصل، لأن كل واحد منهما مدع على صاحبه في نصيبه منه. ومسائل أخرى أيضا كان اعتماده فيها على آراء ابن عبدوس كباب التحالف، ومن ذلك قوله: وحكى محمد بن إبراهيم بن عبدوس في كتابه عن أشهب: أن القيام (من الجلوس) في الأيمان، إنما هو في اللعان والقسامة[2].

ويتبدى لنا من خلال ما سبق عدد المرات الكثيرة التي اعتمد فيها ابن حارث على مجموعة ابن عبدوس في الفقه، ولا غرابة في ذلك فهو المعروف بالاجتهاد بآرائه الخاصة المدعومة بفتاوى أهل المدينة ومصر على المذهب المالكي.

أما اعتداده بآراء عيسى بن مسكين، فإنه يتجلى في بعض القضايا الفقهية مثل: عدة الحرة المستحاضة وفي حالات فقد الزوج وما يتعلق بباب أحكام البنيان مثل إصلاح الجدار الخاص، ففي مسألة فقد الزوج أفتى عيسى بن مسكين رواية عن ابن القاسم بأنه لا تتزوج امرأة المفقود حتى يأتي عليها من السنين ما لا يحيا إلى مثلها، أما في مسألة إصلاح الجدار الخاص فقال ابن مسكين اعتمادا على فتوى ابن القاسم: إن كان حائطه بين دارين فهدمه أحدهما، فعليه أن يرده، إن كان هدمه على الضرر، وإن هدمه لإصلاح فعجز عنه أو انهدم من غير أن يهدم، فلا يجبر على بنيانه...[3]

ويبدو أن فتاوى ابن مسكين في الأغلب ليست من وحي اجتهاده، بل هي مأخوذة عن الفقهاء المصريين وعلى رأسهم ابن القاسم، وهذا طبعا لا ينفي عنه صفة المجتهد

---

(1) الخشني: المصدر السابق، صفحات 54، 138، 143.

(2) الخشني: نفس المصدر، صفحات 281، 300، 302.

(3) نفسه، ص357.

بالكامل، خصوصا إذا علمنا بأن لعيسى بن مسكين كتاب فقهي نادر بعنوان آداب الوكلاء[1].

أما استشهادات ابن حارث الخشني بأقوال يحي بن عمر الإفريقي الموطن، فإنها وإن اقتصرت على بعض القضايا فقط، فإنها ذات أهمية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية مثل كراء الأرض بالطعام، وردة الزوج عن الإسلام، واستحقاق المثمون بعد نقد الثمن اعتمادا على كتاب شرح مسائل المدونة ليحي بن عمر[2]، حيث يعتبر الراوي الرئيسي للمدونة بالقيروان بعد سحنون، أو ربما اعتمادا على كتابه المنتخبة في اختصار المستخرجة أو كتاب اختلاف ابن القاسم وأشهب[3]. ففي القضية الثالثة، فإن الخشني يقرر بأن كل من اشترى شيئا بدنانير فنقد دراهم، ثم استُحق الشيء المشْتَرى، فإنما يرجع بما نقد، وفي شرح مسائل يحي: وإنما ذلك خوف الصرف المستأخر، وإن نقد سلعة فإنما يرجع بالدنانير التي وقعت عليها الصفقة[4].

وخلاصة الكلام عن كتاب الفتيا، فإنه يترجم لنا بوضوح وبما لا يدع مجالا للشك، العلاقة الوثيقة بين فقهاء الأندلس والمغرب في تبادل المسائل الفقهية على المذهب المالكي في الأغلب، شاملة قضايا العبادات والمعاملات، ومنتقية آراء كبار فقهاء المغرب وعلى رأسهم الإمام سحنون دون أن ننسى أقوال الفقهاء المغاربة الآخرين مثل علي بن زياد وابن عبدوس وعيسى بن مسكين ومحمد بن سحنون ويحي بن عمر بعد أن تحول إلى مغربي عقب استقراره بإفريقية (القيروان ثم سوسة)، وإن كانت فتاوى هؤلاء مقيدة بآراء الفقهاء المدنيين وفي صدارتهم الإمام مالك والمصريين وفي مقدمتهم ابن القاسم وأشهب، فإنها لا تلغي نزعتهم الاجتهادية، بدليل أن ابن حارث قد ذكر عناوين كتبهم في بعض الأحيان في إشارة إلى مصدريتها الفقهية في المسائل والإفتاء كمنظومات قائمة بذاتها تشهد على مدى اجتهاد أصحابها ولو في الجمع كحد أدنى والفتاوى الشخصية كحد أقصى، وهو ما نلمسه في موطأ علي بن زياد ومدونة سحنون ومجموعة ابن عبدوس وغيرها.

---

(1) موسى لقبال: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي (نشأتها وتطورها)، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971، ص16-62.

(2) الخشني: كتاب أصول الفتيا في الفقه، صفحات 151، 176، 382.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص432-433.

(4) الخشني: المصدرالسابق، ص382.

وما نلاحظه في كتاب الفتيا عدم تَغْيِيبه لفتاوى أهل الأندلس في فقه المسائل المنسوبة لعبد الملك بن حبيب بشكل خاص ولافت والعتبي ويحي بن إبراهيم بن مزين ويحي بن يحي الليثي وعيسى بن دينار بدرجة أقل[1].

وبما أن الكتاب لم يخرج في قضاياه الفقهية عن نطاق المذهب المالكي، فإن استشهاداته كانت غالبة وكثيرة بآراء الإمام مالك وتلاميذه المدنيين، كابن الماجشون ومطرف بن عبد ا والمغيرة المخزومي وكذلك طلبته المصريين، كابن القاسم وعبد ا بن وهب وأشهب ومحمد بن عبد ا بن عبد الحكم ومحمد بن المواز والليث بن سعد والحارث بن مسكين[2].

وكل هذه النقول هي بمثابة توثيق علمي للفتاوى من حيث مصدريتها وتقدير لجهود فقهاء المشرق والمغرب والأندلس، وتثمين لاجتهادات فقهائها، ولكن ذلك لا يسقط دور محمد بن حارث الخشني في الإدلاء بآرائه الخاصة، والتي طغت على محاور الكتاب برمته، تقريبا، إذ أحصينا له في قضايا الكتاب الفقهية، حوالي 96 تدخلاً، وهذا يؤشر على اجتهاده الفقهي وشخصيته العلمية الحاضرة بشكل لافت[3].

ب – إنتقال المسائل الفقهية الأندلسية إلى بلاد المغرب

قبل أن نتحدث عن دخول المسائل الفقهية الأندلسية إلى بلاد المغرب، فلا بد أن نعطي مبررا مقنعا لهذه الظاهرة، إذ كيف للمغاربة أن يعتمدوا عليها، ولهـم قصـب السبق في الإلمام بعلم الفقه بعد تلقيهم التكوين الجيد في مدارس الشرق وظهـور ثلـة من كبار علماء الفقه في ديارهم، مما يجعلهم في غنى عن المدرسة الفقهية الأندلسية، خصوصا إذا علمنا أن الرحلة الأندلسية إلى بلاد المغرب لمزاولة التعليم الفقهي على فقهائها المالكية الكبار، أمثال سحنون بن سعيد وغيره، كانت أكثر زخما وأن المدرسة الفقهية المغربية (الإفريقية)، استقطبت أعدادا هائلة ومنقطعة النظير من طلبة الأندلس

---

(1) الخشني: المصدر السابق، صفحات 53، 109، 128، 140، 203، 256، 286، 309، 337، 364، 362، 365، 382، 418.

(2) الخشني: نفس المصدر، صفحات 43 وما بعدها 49، 55، 57، 59، 73 وما بعدهـا 62، 78، 102، 110، 138، 194، 241، 254، 260، 315، 332.

(3) نفسه، صفحات 43، 49، 95، 106، 125، 140، 161، 195، 210، 254، 295، 332، 353، 394، 408، 431.

للدراسة فيها، وقد فصلنا في هذا الموضوع في الفصل الثاني من البـاب الأول أيمـا تفصيل.

فكيف إذن يكتب للمسائل الفقهية الأندلسية أن تشق طريقها إلى بيئة علمية متشبعة بالفكر الفقهي المالكي وغيره من حيث الفقهاء والخوض في المسائل والقضايا والأحكام والبت فيها بالأجوبة في المدونات أو الإفتاء أو على مستوى الجهاز القضائي، لا شك أن معادلة التبادل في المسائل الفقهية بين المغاربة والأندلسيين حتى إذا رجحت لصالح المدرسة المغربية العتيقة في الفقه، لكونها تمثل المركز العلمي الثاني بعد المشرق ودور الوسيط بينه وبين الأندلس، فإنها لا يمكن أن تداري على الدور الأندلسي في إثراء الفكر الفقهي الإسلامي – المالكي بشكل خاص – بفضل اجتهادات فقهاء الأندلس بآرائهم الفقهية الخاصة ومصنفاتهم في هذا التخصص التي كان لها الصدى والانتشار ليس بالأندلس فحسب، بل حتى في المشرق الإسلامي ومصر وكذلك بالمغرب، ونوهنا بهذه القضية فيما مضى من المباحث، حينما تحدثنا عن انتقال الواضحة في السنن والفقه لابن حبيب والمستخرجة للعتبي إلى بلاد المغرب وإقبال المغاربة على دراسة قضاياها ومسائلها الفقهية في المجالس العلمية وإدراجها أيضا في مدوناتهم الخاصة، كالمدونة الكبرى للإمام سحنون وكتاب الأجوبة لابنه محمد وغيرهما من المؤلفات المغربية.

والعلامة المميزة لفقهاء الأندلس، والتي ساعدت على رواج مسائلهم بالمغرب الأغلبي، هي بكل وضوح وبساطة قيمتهم المضافة في فقه المسائل بفتاويهم التي خالفت حتى كبار فقهاء المشرق كالإمام مالك، ناهيك عن اجتهاداتهم التي عدلت وهذّبت أو عارضت أفكار فقهاء مصر كابن القاسم وفقهاء المغرب، كالإمام سحنون، وكل هذا الزخم بفضل وجود عدد لا يستهان به من علماء الفقه الأندلسيين المتخصصين في علم وحفظ وجمع المسائل.

ويأتي في صدارتهم يحي بن يحي الليثي (ت234هـ/848م)، الذي كان يخالف مالكا في بعض المسائل، فكان لا يرى القنوت في الصبح اقتداء بالليث بن سعد، كما قضى برأي أمينين إذا لم يوجد من أهل الزوجين حكمان، ورأى كراء الأرض بما يخرج منها على مذهب الليث بن سعد أيضا، ونراه يتشدد في الإفتاء للأمير عبد الرحمن الأموي بالأندلس، الذي غَشِي جارية له في يوم من رمضان وذلك بصيام شهرين متتابعين دون إخراج الطعام والعتق، وقال: لو فتحنا له هذا الباب وطِئ كل يوم وأعتق، فَحمِل على

الأصعب عليه لئلا يعود[1]. ويستفاد من هذه الرواية مستوى الاجتهاد الفقهي العالي الذي بلغه يحي، ضف إلى ذلك الجرأة في الإفتاء على وجه الحق وتأييد الشرع دون الاكتراث بوجاهة السلطان وعواقبه.

وهذه الأهلية الفقهية هي التي دفعته بمصر لأن يقترح على فقيهها المالكي المشهور ابن القاسم أن يهذب بعض المسائل التي وردت في أسدية بن الفرات، الفقيه المغربي المعروف وطلب منه أن يتراجع عن بعضها.

وقد تطرقنا في مباحث سابقة أن عيسى بن دينار الفقيه الأندلسي المشهور، صاحب الاجتهاد قد راسل عبد الرحمن بن القاسم يستأذنه في مراجعة الأسدية بعد أن بلغه تصحيحها بحضرة سحنون بن سعيد، فأذن له ابن القاسم أن يقوم بهذه العملية محكما عقله وبالطبع ثقافته الفقهية المسائلية الواسعة.

وفيما يلي نقوم بسرد نماذج من علماء الفقه الأندلسي الذين تخصصوا في المسائل وتضلعوا في قضاياها ممن وردت أسماؤهم في كتب الطبقات والتراجم دون أن يكون لهم الصدى من الشهرة، فمن هؤلاء النخبة الفقهية نذكر هارون بن سالم القرطبي (ت238هـ/ 852م)، الذي كان يحفظ المسائل حفظًا حسنًا، كمحصلة لدراسته عن عيسى بن دينار ويحي بن يحي، من الرعيل الأول لفقهاء الأندلس، ثم عقد رحلة إلى المشرق فدرس على فقهاء مصر، أشهب وأصبغ بن الفرج، ثم عرج على القيروان ودرس على سراجها المنير في الفقه، الإمام سحنون، وبفضل هذا التكوين المتنوع والثري تخصص في المسائل مما جعل العتبي يدرج آراءه الفقهية في مستخرجته وتحديدا في كتاب الأيمان بالطلاق[2].

وهذا عبد الجبار بن محمد بن عمران الطليطلي، الذي درس علـى سحنـون بالقيروان، قد كان من أهل الكفاءة في الفتيا، وكذلك محمد بن عبد الواحد الطليطلي (ت264هـ/877م)، كان صاحب فقه وله رحلة علمية تكون فيها على سحنون أيضـًا، وممن لقيه أيضا وتتلمذ عنه سعيد بن عفان، وهو من طليطلة كذلك، وصنف من أهل العلم والمسائل والفتيا[3].

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص538-542.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص423.

(3) عياض: المصدر السابق، ج3، ص162-163، انظر عن محمد بن عبد الواحد، ابن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص138.

وممن درس على الإمام سحنون وتخصص في الفتيا وفقه المسائل طلبة أندلسيون آخرون أصبحوا لاحقا فقهاء مجتهدين، عمر بن زيد بن عبد الرحمن، كان مفتيا وصاحب فقه، وحزم بن غالب الرعيني، كان مفتيا ببلده وولي أحكام قضاء طليطلة[1]، ويليهم محمد بن عجلان السرقسطي، وهو من طلبة الإمام سحنون القيرواني في الفقه، كان بصيرا بالفرائض والحساب ووضع فيه كتابا، أي أنه متخصص في مسائل المواريث[2].

ونذكر أيضا محمد بن عبد البر الكلابي (ت283هـ/896م) من أهل جيان، كـان بصيرا بالفرائض والحساب (المواريث) بفضل تتلمذه عن فقهاء بلده، يحي بن يحي وعبد الملك بن حبيب[3].

ويعد الفقيه القرطبي محمد بن عبد ا بن خالد (ت205هـ/820م) ممن كان يحفظ فقه المسائل، وبالمثل فإن محمد بن محمد التطيلي كان صاحب علم واجتهاد في الفقه بعد أن تكون بالأندلس والقيروان على شيخها المالكي سحنون[4].

وذكر الخشني كذلك من فقهاء الأندلس المتخصصين في فقه المسائل، محمد بن شجاع (ت301هـ/913م)، من أهل وشقة، الذي كان حسن العلم بالمسائل، وقد تتلمذ على يحي بن عمر، ومثله محمد بن سلامة، من أهل تطيلة، وهو بربري هواري، كان عالما وحافظا للمسائل، وعلى غرارهم محمد بن يزيد بن رفاعة الأموي (ت341هـ/952م)، من أهل إلبيرة، كان الأغلب عليه جمع القضايا الفقهية وقد درس على بعض رجال سحنون بالقيروان[5].

بهذا الفريق الفقهي الأندلسي المتخصص في المسائل، فضلاً عن الرواد الأوائل من أمثال عيسى بن دينار ويحي بن يحي الليثي وعبد الملك بن حبيب ويحي بن إبراهيم بن مزين والعتبي وغيرهم، تمكنت المنظومة الفقهية الأندلسية في نهج المسائل أن تنتقل إلى بلاد المغرب بما حفلت به من قضايا دينية واقتصادية واجتماعية، لتكون مصدرا للفتاوى لدى الفقهاء ومرجعية للأجوبة في المصنفات الفقهية المالكية المغربية، وفي المصادر توجد الكثير من القرائن على ما نقول.

---

(1) عياض: المصدر السابق، ج3، ص163.

(2) عياض: نفس المصدر، ج3، ص165.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص138.

(4) الخشني: نفس المصدر، ص139-140.

(5) نفسه، صفحات 180، 181، 184.

ومن ذلك أن أحمد بن عبد الرحمن القصري يستشهد بالقيروان بمسألة فقهية طرحها زياد بن عبد الرحمن الأندلسي المعروف بشبطون (ت194هـ/809م) على الإمام مالك تدور محاورها حول شخص أندلسي وصفه بالسفاهة مبذر لماله ومهدر لثروته سائلاً إياه عن الحكم فيه قبل أن يحجر عنه السلطان[1]. هذه واحدة من المسائل فقط ولا شك أن الفقيه القيرواني كان على دراية بمسائل أخرى، خصوصا أن لشبطون كتاب، معروف بسماع زياد، قد يحوز نسخة منه وهو يمثل رواية جزئية لموطأ الإمام مالك.

ولما قدم الفقيه الأندلسي عبد الأعلى بن وهب القرطبي (ت261هـ/874م) القيروان على سحنون بعد رجوعه من مصر وسماعه من أصبغ بن الفرج (فقيه مصري)، إِنْتَهى إلى علمه بأن مسألة من المسائل الفقهية – لم يذكرها الخشني في أخباره – بلغه أن سحنون يختار فيها غير قول ابن القاسم، وكان هو يرجح قول ابن القاسم، وقال له أصحاب سحنون، أخطأت، فرد عليهم عبد الأعلى، بل أخطأتم أنتم وأخطأ معلمكم، وظهر أدب العلماء في التزام سحنون بالصمت، الذي هو علامة الرضى[2]، ولم يكن الأمر غريبا على الأندلسي فهو صاحب فقه ومسائل، وهكذا اتخذت المدارسة والمناظرة الفقهية قناة أخرى نفذت عبرها المسائل الأندلسية إلى القيروان.

وكانت هذه المسائل الأندلسية تنتقل من خلال رحلة الفقهاء والمحدثين والعلماء الأندلسيين بشكل عام إلى بلاد المغرب، فقد وقف الإمام سحنون على مسألة فقهية منسوبة ليحي بن محمد بن عجلان – لم يذكر الخشني طبيعتها – نالت إعجابه بحضرة المحدث الأندلسي محمد بن وضاح، الذي أضاف له – أي لسحنون – أن ابن عجلان قال: "يحلف اليهود يوم السبت والنصارى يوم الأحد، لأني رأيتهم يرهبون ذلك، وقال لي – أي سحنون – من أين أخذه؟ - أي هذا الحكم – قلت (أي محمد بن وضاح): من قول مالك: أنهم يحلفون حيث يعظّمون"، فسكت – أي الإمام سحنون – قِيل له، فما تظن بسكوته، لم كان، فقال: "لإعجابه به"[3]. والرواية التي بين أيدينا تدل بأن فقهاء المالكية المغاربة كانوا يتلقون المسائل والقضايا الفقهية الأندلسية، بواسطة طلبة العلم الوافدين على القيروان فيستحسنونها ويأخذون بها، إذا كانت مستوفية لشروط القبول، خصوصا إذا كان صاحب

---

(1) الخشني: المصدر السابق، صفحات 95، 97، 98.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص262-263.

(3) عياض: المدارك، ج3، ص165، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص373.

المسألة بصيرا بعلم المواريث ووضع فيها كتابا، أخذه الناس بالأندلس عنه كما ولاّه الخليفة محمد قضاء سرقسطة وهي دلالات على كفاءته الفقهية، ضف إلى ذلك أن ابن عجلان كان طالبا قديما لدى الإمام سحنون وقد خبر درجته العلمية وحفظ في أرشيفه الفقهي للمسائل قضية من إنتاج ابن عجلان فأخرجها للدراسة، وفقًا لرواية الخشني[1].

وهذا الفقيه القرطبي حسين بن عاصم (ت180هـ/796م)، كانت له رحلة علمية لقي فيها أصحاب مالك – أي تلاميذه – المدنيين كمطرف وعبد ا بن نافع، والمصريين مثل ابن القاسم وأشهب وابن وهب، وقد ذكره عبد الملك بن حبيب في طبقة رجال الأندلس مع جملة من ذكر من فقهائها[2]، وفي خضم إحدى الرحلات العلمية لمحمد بن وضاح إلى القيروان، طرح مسألة فقهية لابن عاصم على الإمام سحنون بن سعيد قائلاً: "إن ابن عاصم يحلّف الناس بالطلاق"، فقال: "من أين أخذ هذا، قلت – أي ابن وضاح -: من قول مالك رحمه ا "، ثم واصل حديثه "يحدِثُ النّاس، فَتَحدثُ لهم أقضيةٌ"، فقال سحنون: مثل ابن عاصم، يتأول هذا التأويل، قال محمد بن وضاح، ونفس هذا الكلام لا يدل على مدح ولا على ذم، إلاّ أنني رأيت قبل هذه الحكاية، حكاية مستحسنة في باب اليمين لابن عجلان، ودل سكوته – أي سحنون – على إعجابه به، في إشارة منه – أي ابن وضاح – على رضى وقبول سحنون بتأويل واجتهاد حسين بن عاصم الثقفي[3].

ومن فقهاء الأندلس المتأخرين، الذين كانت لهم عناية بالمسائل نذكر سعيد بن عفان من أهل طليطلة، وكانت له رحلة، لقي فيها سحنون وغيره من أهل العلم المغاربة بالقيروان، وكانت ثمرة دراسته أن أصبح من أهل المسائل والفتيا، وذكر الخشني أيضا عن الفقيه سعيد بن مذكور (ت310هـ/922م)، من أهل وشقة، بأنه كان من أهل العلم، وكان حافظًا للمسائل حفظًا جيدا ولم تكن له رحلة[4]، مما يبين أن تضلع الأندلسيين في هذا التخصص، قد حصل بوطنهم بالتتلمذ على أعلام الفقه ثم بالاستزادة والتوسع عن طريق الرحلة العلمية إلى القيروان والمشرق.

---

(1) الخشني: المصدر السابق، في نفس المكان.

(2) عبد الملك بن حبيب: طبقات الفقهاء، ذكره باسم حسين بن عاصم الثقفي، ضمن الطبقة الثالثة بعد التابعين من أهل الأندلس، ص135.

(3) الخشني: المصدر السابق، ص74، انظر ترجمة حسين بن عاصم: ابن الفرضي: المصدر السابق، ص99، وذكر وفاته (سنة 163هـ/779م).

(4) الخشني: نفس المصدر، ص321، 326.

ولعل من فقهاء الأندلسيين العارفين بهذا الجانب نذكر يحي بن زكرياء بن فطر (ت315هـ/927م)، من أهل قرطبة، ذكر عنه الخشني بأنه ممن عنِي بالعلم ودرس المسائل واستفاد من خبرة الفقيه الأندلسي الأصل والقيرواني الموطن، يوسف بن يحي المغامي بالدراسة عنه، كما تتلمذ بالأندلس على المحدث والفقيه محمد بن وضاح[1].

وأكثر من ذلك فإن المغاربة كانوا يراسلون فقهاء الأندلس المتضلعين في فقه المسائل ليوافوهم بالأجوبة عنها، كدلالة على اعترافهم بمهارتهم العلمية في حقل الإفتاء والإجابة بالفتاوى على النوازل والقضايا المستعصية، فقد ذكر محمد بن حارث الخشني عن الفقيه الأندلسي فضل بن سلمة الجهني (ت319هـ/931م)، وهو من أهل بجانة، له ميل إلى المناظرة الفقهية والحفظ والاستيعاب للمسائل، ذكر عنه قائلاً: "ولقد وردتني له بالقيروان، غير ما صحيفة بأجوبة مسائل وتلخيص أصول، فرأيت كلاما قل في أهل العلم من يحسن مثله وكان مذهبه في الفُتْيا، مذهب التصحيح والتهذيب على مذهب مالك والرواة من أصحابه – أي تلاميذه – وجلّ روايته عن فقهاء أندلسيين ومغاربة كسعيد بن نمر وأحمد بن أبي سليمان والمغامي وبالمغرب أحمد بن داود ويحي بن عمر وغيرهما[2].

وإن أكثر الحالات التي نجد فيها المسائل الأندلسية حاضرة بشكل لافت بالمغرب، هي الكتب الفقهية التي كانت محل اهتمام ودراسة الفقهاء المغاربة بالشرح أو الاختصار أو التهذيب أو إقحام آرائهم في القضايا والمسائل في مدوناتهم التي ألفوها، كما سنرى.

وفي هذا الصدد أثبت القاضي عياض ليحي بن عمر الأندلسي الأصل، بعد استقراره بالقيروان ثم سوسة، تأليفه لكتاب في اختصار المستخرجة، سماه "المنتخبة"[3]، وهذا الجهد العلمي، يدل أن يحي بن عمر قد اطلع على هذا الكتاب الفقهي لصاحبه الأندلسي العتبي وفحص جميع مسائله، وتعميما للفائدة عمد إلى تبسيط أفكاره وتقريبها إلى أذهان الطلبة، حتى يسهل استيعابه وحفظه، بواسطة أسلوب بيداغوجي وتربوي، تمثل في التلخيص، حتى يكون بمثابة كتاب مدرسي وتربوي، يعتمد كمرجع في التدريس والتعليم من قبل المعلمين الفقهاء.

---

(1) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص380.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص296-297.

(3) محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص263.

وفيما يلي نغوص في الكتب الفقهية المالكية، التي ألفها المغاربة في العصر الأغلبي أو بعده بقليل، لنستخرج منها المسائل التي ساهم فقهاء الأندلس في الإجابة عنها بالموازاة مع نظرائهم من فقهاء المدينة ومصر والمغرب.

وفي هذا السياق نلاحظ بأن محمد بن سحنون، قد أدرج الكثير من الأقوال والآراء الفقهية المنسوبة لعبد الملك بن حبيب وعيسى بن دينار وابن مزين، كمصادر للإجابة عن العديد من المسائل الفقهية، الواردة في كتابه الأجوبة، ومن أمثلة ذلك:

1 – مسألة المرأة، إن كانت ثيبا، فدعت إلى رجل ودعا الأب إلى غيره؟، قال مالك: القول، قول المرأة، إذا دعت إلى كفئها، فإن امتنع الأب عن عقد نكاحها؟، قال: يزوجها القاضي بعد إعلام الأب، يقول له: إما أن تزوجها بنفسك، وإلا زوجتها عليك... وتتواصل المسألة، إلى أن يقول محمد بن سحنون: فإن زوجها أجنبي وهي ثيب، ولم يحضر لعقدها أحد من قرابتها، ولا الحاكم، ولا أحد من أهل العلم، قال جمهور العلماء: يفسخ هذا النكاح أبدا، وأبا هذا الزواج الأكثر، وممن أباه، ذكر مجموعة من العلماء، بينهم عبد الملك بن حبيب وابن عبد الحكم ومحمد بن إبراهيم بن المواز، ويظهر أن رأي بن حبيب في هذه المسألة معزز بأقوال السالف الصالح من أمثال الحسن بن أبي الحسن البصري ومحمد بن سيرين وسليمان بن يسار وغيرهم[1].

2 – مسألة رجل اشترى أمة، فوطئها، ثم ظهر بها عيب: أله أن يردها؟ قال مالك: على المبتاع ردها، فإن ردها فلا شيء عليه، إلاّ أن تكون بكرا فيرد ما نقصها الوطء، وإن اختار التماسك، فله قيمة العيب القديم.

وقيل ليس للمبتاع ردها، بكرا كانت أو ثيبا، وإنما له قيمة العيب، قاله: علي بن أبي طالب، وعمر بن عبد العزيز، وعبد ا بن عمر، والليث، وأصبغ، وابن وهب وابن نافع وعبد الملك بن حبيب[2].

3 – مسألة رجلين تنازعا في سلعة، ولم تكن بيد واحد منهما، فأقام كل واحد منهما بينَة على أنها له؟

- فقال مالك وابن القاسم: يقضي بأعدل البينتين، ولا ينظر إلى الكثرة.

---

(1) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، تحقيق حامد العلويني، ص136-137.

(2) ابن سحنون: نفس المصدر، ص176-177.

- وقال أشهب وابن عبد الحكم وابن الماجشون يقضي بأكثر البينتين عددا.

- وقال مطرف "وعبد الملك بن حبيب" وسحنون: يقسم الشيء بينهما، كمن لا بينة لهما. وقال محمد بن سحنون: وبه آخذ[1].

4 – مسالة رجلين بينهما أرض، فاقتسماها، فمكثا زمانا طويلاً يتصرف كل واحد منهما فيما صار له بالقسمة، ثم قام أحدهما على الآخر، فطلبه بتعديل الحدود وتسويتها، فقـال: إن في حدود أرضنا انعواجا، فقال صاحبه: ألسنا قد اقتسمنا منذ زمان؟ فقال: نعـم، لا أطلب منك إعادة القسمة، وإنما أطلب منك اعتدال الحدود مع بقاء كل واحد منـا فـي نصيبه.

- قال مالك: له ذلك، وأرى أن يعيد معه القياس حيثما طلبه في تعديل الحدود وتسويتها، من غير أن يخرج كل واحد منهما من ناحيته...

- قلت: فلو ذهبا إلى تعديل الحدود بالقياس، فوجدا إحدى الناحيتين أكثر من الأخرى، فطلب صاحب النصيب القليل تسويتها بالاعتدال، قال صاحب النصيب الكثير: لا سبيل إلى ذلك، وقد كان الفضل والزيادة في نصيبي حين اقتسمنا أولاً...

- وقال ابن الماجشون، "وابن حبيب"، البينة على من الفضل في ناحيته[2].

5 – مسألة رجل استودع عند رجل آخر ثلاثة دنانير، ثم استودع عنده رجل آخر ستة دنانير، فضاعت من جملة الدنانير ثلاثة، وكلا الطرفين وجد دنانيره سليمة، فمن يتحمل عبء الضياع.

- قال مالك بن أنس: يقسم ما بقي على الثلث والثلثين ومصيبة التلف على الثلث والثلثين بينهما وهو ما قاله "ابن حبيب" وأخذ به أيضا مطرف وابن كنانة والليث بن سعد، وابن وهب وأشهب وأصبغ.

- وأفتى ابن القاسم وابن الماجشون في المسألة أخذًا برأي ومذهب عبد العزيز بن أبي سلمة، الذي أقر بأن مصيبة التلف بينهما نصفين: يأخذ صاحب الستة أربعة دنانير ونصف ويبقى له من التلف دينار ونصف[3].

(1) محمد بن سحنون: المصدر السابق، ص197-198.

(2) ابن سحنون: نفس المصدر، ص198، 199، 200.

(3) نفسه، ص206-207.

6 – مسألة البنّاء إذا أفسد شيئًا في بنيانه بالاعوجاج أو غيره، هل يلزمه هدم ذلك وإعادته على وجه معتدل مستقيم أم لا؟

وقد أفتى عبد الملك بن حبيب في المسألة بما يلي: إن كان بنيانه بأجرة فعليه هدمه وإعادة بنيانه على الصواب والاستقامة. وإن كان بغير أجرة، فلا يلزمه أن يعيده تارة أخرى وهو ما رآه أيضا محمد بن سحنون[1].

7 – مسألة تتعلق بصيام المسافر، فإن صام رمضان في بيته، ثم سافر وهو على صومه، ثم أفطر: ماذا يجب عليه؟

- روى ابن القاسم عن مالك: أنه يلزمه القضاء والكفارة...

- قال محمد بن سحنون: وأنا أقول: إن أفطر بأكل أو شرب، فعليه القضاء فقط، وإن أفطر بالجماع، فعليه القضاء والكفارة، وكذلك بلغني عن المغيرة بن عبد الرحمن "وعبد الملك بن حبيب" وقاله ابن الماجشون أيضا[2].

وخلاصة المسائل الفقهية المعروضة مع إيراد فتاوى عبد الملك بن حبيب، تتمحور جلها تقريبا في فقه المعاملات الاجتماعية والاقتصادية، تتعلق بقضايا النساء الحرائر والإماء والتجارة الداخلية (تبادل السلع) والنزاعات الواقعة في الملكية العقارية والمعاملات المالية الخاصة بإيداع الأمانات المصرفية (إيداع النقود)، ووقفنا على مسألة واحدة ترتبط بفقه العبادات (صيام المسافر). فإذن كان اعتماد محمد بن سحنون على عبد الملك بن حبيب في النوازل والمسائل المتعلقة بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، التي تتطلب كثيرا من التحري والاستئناس بآراء فقهية متنوعة نشدانًا للصواب في الإفتاء في القضايا المصيرية، التي تعني أفراد المجتمع، بهدف الحفاظ على تماسك عناصره، ضمانًا لاستقراره بإشاعة قيم العدل والمساواة في الحقوق.

وبالمقابل لم يعتمد عليه ابن سحنون إلا مرة واحدة في فقه العبادات، لأنها أركان الإسلام وأحكامه بينة بالأدلة النصية القطعية في أصولها، دون إغلاق باب الاجتهاد في فروعها.

---

(1) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، ص287.

(2) ابن سحنون: نفس المصدر، ص406.

وتبين لنا من فتاوى وأجوبة عبد الملك بن حبيب، أن اجتهاده لم يكن عبثيا وارتجاليا، بل كان في الأغلب مطابقا لآراء جمهور العلماء، ومن المؤكد أن ترجيحها لم يكن على حساب النصوص الشرعية، واتضح أيضا تلازم وتوافق فتاوى أهل الأندلس مع نظيرتها المغربية، إلا في القليل النادر، ونشير في النهاية أن ابن حبيب ثبتت له بعض الأقوال الخاصة التي هي من صميم اجتهاده الفقهي وهي قرينة لا يشوبها شك على كفاءته العلمية، التي لا مِراء فيها.

وفيما يلي ننتقل إلى استعراض الاستشهادات الفقهية التي أوردها محمد بن سحنون في أجوبته عن فقيه أندلسي آخر، لا يقل شهرة ومكانة علمية، ألا وهو عيسى بن دينار، وتمثلت في هذه المسائل العينية المستخرجة من كتاب ابن سحنون:

1 – مسألة عمن نكح بقرآن ولم يقدم غيره، أو قدم الطالب للنكاح والعاقد له لزوجته صداقًا بأقل من ربع دينار، أيجوز هذا النكاح أم لا؟

- قال ابن القاسم عن مالك: إن النكاح بدرهم واحد جائز، وقاله أيضا "عيسى بن دينار"[(1)].

2 – مسألة رجل بيده جنان يعتمره ويستغله زمانًا، ثم قام عليه رجل فادعى أن الجنان ملكه وإن حيازة الحائز الذي هو بيده إنما هو بيده رهن، وأنكر الحائز ذلك، وقال هو مالي وملكي: ما الحكم في ذلك؟

- قال محمد بن سحنون: البينة على القائم... فإن عجز القائم، هل يسأل الحائز: من أين صار إليه؟

- أفتى "عيسى بن دينار"، بأنه لا بد من أن يسأل عن الوجه الذي صار به إليه، وهو ما قال به ابن كنانة وابن وهب[(2)].

3 – مسألة ماهية حكم جوائز السلاطين الجائرين الظالمين المعروفين بالظلم والعدوان على أموال المسلمين، إذا أهدوا لرجل صالح أو عالم هدية؟

- أفتى "عيسى بن دينار بأن أخذه جائز حلال" وهو قول ابن كنانة وأشهب وأصبغ، وكان مالك يأخذها ولا يفتي بجوازها، أما محمد بن سحنون فقوله مقيد بشروط بأن طعامهم وهداياهم جائزة لمن يؤدي للأمير الخراج والمغارم، ولا يحل ذلك لغيرهم، ويجوز للمساهمين

(1) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، ص142.

(2) ابن سحنون: نفس المصدر، ص193-194.

إن كانت نيتهم حفظ مصلحة جماعتهم والدفاع عنهم والمداراة عن أنفسهم – ربما من بطش السلطان – أما إن ارتادوا بلاط الحكم لممارسة الظلم والفساد ولم يتقربوا من الحكام المستبدين قصد تحقيق منفعة عامة، فمكثهم معهم ومقامهم عندهم وأكل طعامهم وقبول هداياهم حرام محض[1].

4 – مسألة رجل تؤذيه المواشي في زرعه، فحفر حوله حفرة، فسقطت فيها، فهلكت، هل يلزمه ما هلك بذلك أم لا؟

- قيل إذا تقدم إلى أرباب المواشي، ونهاهم عن زرعه، فلا ضمان عليه، وقيل يلزمه ضمان ما هلك.

- قال محمد بن سحنون: أنه لا ضمان عليه، تقدم إليهم في ذلك أم لا وقاله ابن كنانة "وعيسى ابن دينار" وبه أخذ سحنون بن سعيد أيضا[2].

5 – مسألة رجل وقع ونزل مقبرة الجاهلية وغرسها شجرا، عامدا أو جاهلاً، هل يباح غرسها؟

- أما ابن القاسم فيرى الانسلاخ من ذلك أسلم وأصوب، وأما ابن كنانة فقال: تكون الأشجار حبسا، وقال ابن وهب الغني والفقير فيها سواء، وقال أشهب هو لأهل المسكنة دون غيرهم، وقال "عيسى بن دينار": تقطع تلك الأشجار كلها[3].

6 – مسألة رجلين تنازعا في ماشية، وترافعا فيها إلى القاضي: فعلى من تكون أجرة الراعي ونفقته؟ ولمن تكون غلتها؟

- قال عيسى بن دينار: أجرة الراعي ونفقته على من له الغلّة، وبه قال يحي بن يحي اللّيثي أيضا.

- في حين رأى سحنون عن ابن القاسم: أن أجرة الراعي ونفقته على من يقضي له بها، وأما غلتها، فهي للذي كانت الماشية بيده، حتى يحكم فيها القاضي لأحدهما[4].

وخلاصة آراء عيسى بن دينار التي أخذ بها محمد بن سحنون في كتابه الأجوبة تدور في فلك فقه المعاملات، التي تتطلب الانفتاح على عدة أقوال للاهتداء نحو الصواب

---

(1) محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص250، 251، 252.

(2) نفس المصدر، ص286-287.

(3) نفسه، ص320-321.

(4) نفسه، ص422-423.

وتحقيق التيسير والمصالح العامة، وظهر أن فتاوى ابن دينار كانت أقل من نظيرتها بالمقارنة مع ابن حبيب، فلعل الأول كان أكثر اجتهادا من الثاني الذي هو أيضا ليس هينًا، فقد ألف كتاب البيوع واستحسنه عالم المدينة الفقيه المالكي ابن الماجشون تلميذ الإمام مالك، كما لعيسى أيضا سماع مدون عن ابن القاسم، وألف في الفقه كتاب "الهدية" وهو من علم أهل الأندلس المسائل، والفرق بينهما كما قال محمد بن عمر بن لبابة: فقيه الأندلس عيسى بن دينار وعالمها عبد الملك بن حبيب وعاقلها يحي بن يحي[1].

وتتلخص قضاياه المطروحة في الأجوبة في النكاح دون صداق أو بمبلغ زهيد والخلاف حول ملكية المزارع (الجنان)، وكذلك حكم تناول طعام السلاطين الجائرين وأخذ هداياهم وحقوق الرعي ونزاعاته ومسألة الأمانة وشروطها، فهي مواضيع اجتماعية واقتصادية وسياسية، أبرزت آراء ابن دينار الاجتهادية التي خالفت أحيانًا أقوال المغاربة وعلى رأسهم سحنون، بل حتى الإمام مالك، ولكن الغالب عليها مطابقة الإجماع لدى فقهاء المالكية المدنيين والمصريين والمغاربة والأندلسيين أيضا.

وتجلت في كتاب الأجوبة أيضا لمحمد بن سحنون أخذه بآراء يحي بن إبراهيم بن مزين، الفقيه الأندلسي أو على الأقل الاستشهاد بها بغض النظر عن الإفتاء على منوالها، وإن كانت مواطن ذلك قليلة وسنسوق عينة منها:

1 – مسألة رجل ضعفت له فرس أو بقرة أو شاه، فأعطاها لرجل آخر يخدمها ويقوم عليها بجزء منها: إما بنصف أو ربع أو ثلث، يشتركان فيها: أيجوز له ذلك أم لا؟

- قال "ابن مزين"، وابن الماجشون، ذلك جائز[2].

2 – مسألة رجل قال: الحلال علي حرام، ماذا يجب عليه؟

- قال "ابن مزين" وابن عبد الحكم، لا شيء عليه في الزوجة، أدخلها أو لم يدخلها – حفاظا على العلاقات الأسرية – وهو ما وافقه ابن أبي سلمة وابن شهاب الزهري وابن نافع.

- قال ابن القاسم، لا شيء عليه إلا في زوجته فإنها تحرم عليه، إلاّ أن تحاشاها بقلبه – أي لا يقصدها بالنية – وهو ما ذهب إليه الليث بن سعد مع التشديد، أي تحرم عليه بالبتات

---

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص262-263، ابن فرحون: الديباج، ص279.

(2) ابن سحنون: المصدر السابق، ص186.

حتى وإن تحاشاها، وهذا التشدد مناطه بيان خطورة العبارة ومساسها بجوهر العقيدة والشرع، وقال علي بن زياد: إنما تجب الأيمان وتلزم فيما أمر ا به، ومن عصى ا في يمينه فليس عليه إلاّ الاستغفار[1].

3 – مسألة إن استعار رجل دابة ليحمل عليها، فوهبها لغيره، فهلكت؟

- قال ابن مزين: إذا لم يذكر المستعير النوع الذي يحمل، والقدر الذي يحمل عليها، فهو ضامن، أي لا يترتب عليه شيء وهو ما قاله ابن كنانة وأشهب وابن حبيب، وغاية الإجماع على هذا الجواب والحكم، أولاً الرفق بالحيوان وثانيا نزع فتيل الخلافات بين أفراد المجتمع الإسلامي وتمضية المصالح العامة بتيسير السبل إلى ذلك.

4 – مسالة رجلين اشتركا في عمل الحنّاء... ثم وقعت المشاجرة بينهما، وتفاسخا في الشركة، وطلب أحدهما تعويض المساهمة بالزريعة.

- قال ابن مزين: برأي محمد بن سحنون، الذي أقر أن يكون الثمن بينهما على قدر شركتهما، مخالفين رأي أشهب بن عبد العزيز[2] والغاية من الحكم تحقيق العدالة والإنصاف في شراكة الأعمال الاقتصادية ومراعاة الحلال في الاستثمار ونبذ الخلافات الفردية ومنع قطع الصلات الاجتماعية. ويظهر في فتاوى ابن مزين مجاراة نظيرتها المغربية والحرص على الإجماع بين أقوال فقهاء المالكية ونفاذ أحكامهم المتفق عليها، حتى وإن اقتضى الأمر معارضة آراء المشاهير[3] إن كانت شاذة وتفتقر إلى المرونة التي من شأنها ضمان استمرارية المصالح العامة.

ومن نماذج المسائل الفقهية الأندلسية، الطارئة على المجتمع المغربي في عصر الأغالبة، ما ورد في كتب الحسبة، على غرار كتاب أحكام السوق ليحي بن عمر، والذي سبق التعريف به، فقد لاحظنا بعد فحصه، أنّه لا يعدو أن يكون رسالة معدودة الأوراق، اقتصر فيها على اعتماد آراء عبد الملك بن حبيب والتي لا شك أنها مأخوذة من واضحته أو تلقاها عنه بالأندلس مباشرة أو بواسطة فقيه آخر، ونحوصل أجوبة ابن حبيب على القضايا المطروحة للإفتاء في المسائل التالية:

---

(1) ابن سحنون، المصدر السابق، ص266.

(2) نفس المصدر، ص425.

(3) نقصد بهم رواد مصادر الفقه المالكي الأصلاء في القرنين 2 و 3 هـ/8 – 9م مالك بن أنس وابن القاسم نموذجا.

1 – مسألة الوفاء في الكيل، فقد كره مالك رزم الكيل وتحريكه، وعن ابن الماجشون، أن رسول ا صلى ا عليه وسلم، أمر بتصبير الكيل (صبر الكيل ملأه إلى أعاليه) وأن يبايع عليه، وقال إن البركة في رأسه ونهى عن الطّفاف، وقد ورد هذا الحديث في "واضحة ابن حبيب"، الذي قال: وسمعت مطَرفًا (مطرف بن عبد ا ، فقيه مدني وتلميذ الإمام مالك)، وابن الماجشون يقولان: كان مالك يأمر أن يكون كيل السوق على التصبير، وكان ينهى عن الطفاف، وكان يكره رزم الكيل وتحريكه، قيل له: فكيف يكون؟ قال: الملْء للصاع من غير رزم ولا تحريك، ويسرح الكيال الطعام بيده على رأس الكيل، فذلك الوفاء، وقال "ابن حبيب": وسمعت ابن الماجشون يقول: ينبغي للسلطان أن يتفقد المكيال والميزان في كل حين، وأن يضرب الناس على الوفاء، وكذلك كان مالك يقول ويأمر به ولاة السوق بالمدينة[1].

2 – مسألة فيمن غش من الوزن.

- قال ابن حبيب: قلت لمطرف وابن الماجشون: فيما الصواب عندكم فيمن يغش أو ينقص من الوزن؟ قالا: الصواب والأوجه عندنا في ذلك أن يعاقبه السلطان بالضرب السجن والإخراج من السوق إن كان قد عرف بالغش والفجور في عمله، ولا أرى أن ينتهب متاعه ولا يفرق إلاّ ما خف قدره من الخبز إذا نقص واللبن إذا شيب بالماء، فلم أر بأسا أن يفَرقَ على المساكين تأديبا له... قال "عبد الملك بن حبيب": ينبغي للإمام أن لا يرد إليه ما غُش من المسك والزعفران، وغير ذلك مما عظم قدره...[2]

3 – مسألة في جهاز المرأة.

- قال "ابن حبيب": ومن زوج ابنته فأخرج جهازا وشورة[3]، فقال: أشهدكم أن هذا عاريةٌ في يد ابنتي (أي من الإعارة على الأرجح)، ثم طلب الأب المتاع والشورة، فلم يجد عند ابنته شيئًا، وقد شهد الشهود في دخول ذلك في بيت زوجها، فإن كانت الإبنة بكرا فلا

---

(1) يحي بن عمر: كتاب أحكام السوق، ص75-76.

(2) ابن عمر: نفس المصدر، ص76.

(3) الشورة والشوار: هي اللباس والمتاع الذي تتجهز به العروس، وقد بقيت هذه الكلمة في اللغة الإسبانيـة "ajuar" وما زالت تستعمل إلى اليوم، تعليق محمود علي مكي في هامش رقم 1، تحقيق كتاب أحكام السوق، ليحي بن عمر، ص84.

ضمان عليها... وإن كانت الإبنة ثَيبا، فعلمت بذلك وحضرت إشهاد أبيها فهي ضامنة، وإن لم تعلم فلا ضمان عليها، قال: ولا شيء على الزوج...[1]

وقال عبد الملك بن حبيب: ومن تزوج امرأة وبعث إليها بحلّي ومتاع وأشهد أن ذلك عاريةٌ، فهو على ما أشهد عليه من العارية[2]، (أي السلفة).

وجملة هذه المسائل، التي أدرجها يحي بن عمر في كتابه عن أحكام السوق، مسنَدةً إلى فتاوى الفقيه الأندلسي، عبد الملك بن حبيب، تتمحور حول قضايا الحسبة، أي آداب التعامل التجاري في الأسواق الإسلامية بالمغرب الأدنى وقياسا عليه في بلاد الأندلس، بما أنّه موطن قدوم يحي، تتعلق بالوفاء في الكيل وبالغش والنقص من الوزن، والإجراءات الردعية الواجب اتخاذها بغية قمع الغش وتقنين التجارة الداخلية وفق أحكام الشريعة الإسلامية وإعادة الحقوق لأصحابها، ومسائل أخرى منها ما يتعلق بحقوق المرأة، لاسيما تجهيزها بلوازم العرس وسبل توفير متاعها وألبستها بما يضمن كرامتها أمام زوجها وأمام المجتمع وذلك بتحديد معايير التعامل في هذا الشأن.

والملاحظ تركيز يحي بن عمر عزو الأقوال الفقهية ذات المصدر الأندلسي في الأجوبة على تساؤلاته حصريا إلى الفقيه والعالم الموسوعي عبد الملك بن حبيب، فهل لاجتهاده الفقهي المتميز مع مراعاته للأحاديث والآثار في فتاويه بالواضحة، أم لأنه أستاذه وشيخه في الفقه عندما كان يحي بن عمر طالبا بالأندلس[3]، أم كلاهما معا، وفي كل الأحوال كان اعتماده عليه قليلاً، بجانب اعتماده على الفقهاء المغاربة، لكون تأليفه للكتاب بالقيروان وهو موجه لسكانها وحواضر إفريقية، وفتاوى ابن حبيب، قد تكون مركزة على قضايا ونوازل الأندلس أكثر من غيرها، ولا مانع طبعا من وجود وجه الشبه بين البيئتين المغربية والأندلسية.

وكنموذج تطبيقي ثالث، أجرينا فحصا لكتاب "مسائل السماسرة" لمؤلفه أبي عباس الإبياِني (ت352هـ/963م)، الفقيه التونسي، الذي عاش مدة قرن من الزمـن، والخبيـر والمتضلع في علم فقه المسائل، مفصلا فيها، تتلمذ على فقهاء الدولة الأغلبية، يحي بن عمر

---

(1) يحي بن عمر: المصدر السابق، ص83-84.

(2) محمد بن سحنون: المصدر السابق، ص84.

(3) ابن فرحون: الديباج، ص432-433، انظر أيضا ترجمة يحي بن عمر: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص435.

وأحمد بن أبي سليمان، وحمديس القطان وحماس بن مروان وغيرهم ولازم في العلم أبا بكر بن اللباد[1]، وبه تفقه أهل بلده بمدينة تونس بعد أن تفقه بأصحاب سحنون السابقين الذكر[2]، وتوصلنا إلى وقوفنا على مسألتين أسندهما إلى فقهاء الأندلس وهم قلة، منها:

1 – مسألة السمسار الذي على الثوب فيبلغ ثمنًا معلوما على رجل من التجار، ثم يطلب السمسار الزيادة فلا يجد أحدا يزيد شيئًا، ثم يتناوله تاجر آخر بثمن المناداة، دون زيادة تذكر، بعد إعلانه البيع الثاني... من ترى أولى به؟ الذي بلغ عليه الثمن أولاً أو يبيعه السمسار ممن أحب إذا لم يجد زيادة؟ قال أبو العباس الإبياني: الأول أولى بالثوب، وهو قول عيسى بن دينار.

وأما ابن القاسم فإنه يقول: يبيع ممن أراد ويفضل به من أراد، إذا كان العطاء واحدا[3].

2 – مسألة مناطها: أرأيت إذا بلغ الثوب ثمنًا معلوما على رجل من التجار وطلبه بذلك الثمن واحد من التجار وإثنان وثلاثة ولم يزيدوا على ما بلغ من الثمن، وأراد صاحب الثوب أن يبيعه ممن أحب ويفضل به من أراد هل يجوز له ذلك أم لا؟

- قال أبو العباس الإبياني: الأول أولى بالثوب، من أن يعطيه صاحبه لمن أحب في قول عيسى بن دينار، وأما ابن القاسم فيقول: يفضل به صاحبه من أراد[4].

- أما الإمام سحنون بن سعيد فقد قال: لا يجوز أن يصيح على سلعة ما ويأخذ عليها جعلاً[5] إلاّ أن يجعل له البيع.

والكتاب كما يبدو يندرج ضمن كتب الحسبة، أو ما يمكن أن نصطلح عليه بالفقه الاقتصادي، وسلك فيه صاحبه أبو العباس الإبياني مسلكًا فقهيا صرفًا، إذ تكاد تنعدم فيه الأدلة النصية، كما يعد اجتهاد فردي خالص، إذ قل فيه عزو المسائل إلى أجوبة الفقهاء المالكية كالمعتاد سواء المدنيين أو المصريين أو المغاربة أو الأندلسيين، ولعل هذه

---

(1) ابن فرحون: المصدر السابق، ص220 وما بعدها.

(2) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص150.

(3) أبو العباس الإبياني: مسائل السماسرة، تحقيق محمد العروسي المطوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992، ص31-32.

(4) الإبياني: نفس المصدر، ص32.

(5) الجعل: مبلغ مالي إضافي على سعر البيع وهو يعادل الربا والرشوة، ولا يزال هذا المصطلح العربي يستعمل إلى اليوم في اللغة الأمازيغية باسم: "تَجعالْتْ" وهي مرادفة للرشوة، انظر الإبياني: المصدر السابق، ص33.

المنهجية تنم عن روح اجتهادية عز نظيرها لدى المؤلف، فقد وصف بأنه يفصل المسائل كتفصيل الجزار الحاذق، للحم[1]، أما تركيزه على آراء عيسى بن دينار، دون غيره من فقهاء الأندلس، فحسب نظرنا لموافقة السليم في فتاوى تلك المسائل ومرونتها وقابليتها للتنفيذ، أو لأن عيسى بن دينار قد اختص بهذا الباب الفقهي ذي الصبغة التجارية الصرفة أو ما يعرف بمنظومة الحسبة، خصوصا وأن المصادر تنسب إليه كتابا ألفه، قريب جدا من هذا الاختصاص، بعنوان: "كتاب البيوع"، الذي نال إعجاب الفقيه المدني ابن الماجشون، وكان ابن القاسم - الفقيه المصري - العريف بخبايا الفقه يعظمه ويجلّه وكان لا يعد في الأندلس أفقه منه في نظرائه، فقد كان أفقه من يحي بن يحي على جلالة قدره، وأهلته كفاءته الفقهية إلى تولي قضاء طُليطلة وتولية الشورى بقرطبة، لأنه ببساطة خبير في علم المسائل وهو الذي علم هذا التخصص الفقهي للأندلسيين[2].

ج – تبادل الأحكام القضائية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي

أدرجنا هذا المبحث ضمن المسائل الفقهية، على اعتبار أن القضاة المغاربـة والأندلسيين على السواء، أغلبهم علماء من فئة الفقهاء، الخبراء في شأن المسائل، كما أن المرجعيات القانونية التي يحتكمون إليها، بعد الكتاب والسنة، فإنها تتمثل في المدونات الفقهية التي ألفها الطرفان، فضلاً عن اجتهادات القضاة الصرفة[3].

وفي المدونة للإمام سحنون بن سعيد نقرأ فصلاً بأكمله سماه "كتاب الأقضية" وفيه يسأل سحنون أستاذه ابن القاسم عن كثير من الأحكام ويجيب شيخه المصري رواية عن مالك بن أنس وتلاميذه، ووفق اجتهاداته الشخصية في قضايا عِدة، تميزت بالتنوع فيما يتعلق بالخصومات وحكم القاضي فيها، كأحكام النساء والميراث والقسم (الحاف) والشهادة والمخالفات الاجتماعية، كالزنا وغير ذلك[4]، ونجد مثل هذه المواضيع في كتاب الأجوبة لمحمد بن سحنون (ت256هـ/869م)، وفي كتاب "أدب القاضي والقضاء"، تناول مؤلفه

---

(1) الإبياني: مسائل السماسرة، مقدمة التحقيق – محمد العروسي المطوي، ص7.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص262، ابن فرحون: الديباج، ص279.

(3) انظر عن القضاء عند الأغالبة، تطوره وأشهر القضايا المطروحة، الدكتور إبراهيم بكير بحاز: القضاء في المغرب الإسلامي، ط2، جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 2006، ج1، ص191 وما بعدها.

(4) بحاز: نفس المرجع، ج1، ص207-208.

أبو المهاب هيثم بن سليمان القيسي (ت275هـ/888م)، مسائل الوكالة بمختلف أنواعها والوصية والشهادة والإقرار بالنسب والديون والحقوق والميراث والنكاح[1].

وقد جمع لنا الباحث الدكتور عبد الحميد حسين محمود حمودة، مدرس التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بكلية الآداب، جامعة القاهرة (فرع الخرطوم)، نماذج لبعض الأقضية والأحكام، شملت المرأة وشهادة الزور، وتأخير المستحقات المالية[2]، والتي كان يتداولها القضاة في عصر الأغالبة.

كما حوت المدونات الفقهية الأندلسية هي الأخرى مسائل فقهية تتصل بالأحكام القضائية، مثلما هو الحال بالنسبة للواضحة في السنن والفقه لمؤلفها عبد الملك بن حبيب؛ فقد تضمنت فصولاً متعددة في هذا الشأن، نذكر منها كتاب مكارم الأخلاق، الذي يتصل بالمبادئ والسلوكات العامة، القويمة، والتي يترتب على مخالفتها أحكام شرعية معروفة يعمل القضاة على تنفيذها ضد الجناة، وكتاب الفرائض الذي له علاقة بالمواريث وهو من صميم العمل القضائي، وكتاب العتق والتدبير والكتابة والولاء وكتاب الإمامة والعمل فيها، وكتاب القضاء في الدين والتفليس[3]. وهي أيضا مسائل مهمة تتعلق بتحرير العبيد ومسؤوليات الحاكم والتزاماته وما يرتبط كذلك بأحكام الشريعة الإسلامية، وكلها إجراءات تخضع لقوانين قضائية مستمدة من روح الدين الإسلامي.

ويعزى لعبد الملك بن حبيب كتاب فقهي آخر، بعنوان "تفسير غريب الموطأ"، نقف فيه على العديد من الفصول المتضمنة للمسائل ذات العلاقة بالشؤون القضائية، مثل كتاب البيوع وكتاب الطلاق، وكتاب الحدود، وكتاب القسامة والعقول، وكتاب الأقضية وكتاب الوصية وكتاب القراض، وكتاب المكاتب وكتاب الأيمان[4].

---

(1) بحاز: المرجع السابق، ص208، ففي كتاب الأجوبة، فصولا لها صلة بالمسائل القضائية، مثل: فصل الاستحقاق والدعاوى والخصومة، فصل السؤال عن الأيمان، فصل السؤال عن العِدا والجنايات، فصل الأصول، فصل الدماء والديات، محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، صفحات 197، 261، 269، 325، 333.

(2) عبد الحميد حسين محمود حمودة: "النظام القضائي في القيروان في عصر الأغالبة (184 – 296هـ/800 – 908م)"، مجلة المؤرخ المصري – دراسات وبحوث تاريخية محكمة -، ع11، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، 1993، ص87، 106، 107، 108.

(3) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، صفحات 48، 49، 51.

(4) عبد الملك بن حبيب السلمي الأندلسي: تفسير غريب الموطأ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001، ج1، صفحات 402، 405، 411، 420، 428، 431، 456، ج2، صفحات 5، 51، 52، 63، 82، 87، 90، 93.

وفي كتاب المستخرجة، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الأموي العتبي (ت255هـ/869م)، نجد بعض الإشارات إلى محاور تتصل بالأحكام القضائية، ومنها على سبيل المثال، كتاب التخيير والتمليك وكتاب العتق، وكتاب الاستبراء والمدبر وأمهات الأولاد، ويشمل ما يدخل فيه الإيلاء من الطلاق وأيمانه إلى أن ينتهي بباب: في رجعة النصراني إمرأته وهل لها في العدة عليه نفقة، إضافة إلى كتاب الوصايا وكتاب السلم والآجال، وكتاب الأيمان بالطلاق(1).

وبعد هذا الاستعراض بودنا قبل أن نستهل المبحث الخاص بالأحكام القضائيـة المتبادلة بين الطرفين المغربي والأندلسي، علينا أولاً أن نبرهن من النصوص التاريخية المستقاة من المصادر، على وجود علاقات بين قضاة البلدين.

والملاحظ وجود عدد لا بأس به من قضاة الأندلس، أثناء تكوينهم العلمي أو بعد تعيينهم في مناصب القضاء، قد عقدوا رحلات علمية إلى المشرق والمغرب، وهناك أجروا اتصالات مع قضاة القيروان وعلى رأسهم القاضي سحنون بن سعيد التنوخي(2). وفيما يلي نقدم نماذج عن ذلك، فهذا عامر بن معاوية اللخمي الأندلسي (ت237هـ/851م)، الذي ولي قضاء الجماعة بقرطبة، كانت له رحلة في فترة حكم الأمير الأموي عبد الرحمن بن الحكم، لقي فيها سحنون بالقيروان، وقد يكون فتح معه النقاش حول بعض المسائل القضائية المستعصية، ولما قفل راجعا إلى الأندلس، كان مصدرا يروى عنه كتاب آداب القضاة، الذي ألفه الفقيه المصري أصبغ بن الفرج(3)، وهذا دليل على اهتمامه بالمنظومة القضائية، ليس بالدراسة عن القضاة فحسب، بل الاستفادة من كتبهم أيضا.

وعلى غراره لقي محمد بن يوسف بن مطروح (ت271هـ/884م) سحنون بن سعيد في رحلته إلى المشرق، كما اتصل أيضا بالفقيه والقاضي المصري أصبغ بن الفرج وروى عنه كتاب "منهاج القضاة"، فإلى جانب كون ابن مطروح حافظًا للمسائل الفقهية، كان بالموازاة مع ذلك مهتما بأحكام القضاء(4).

---

(1) ميكلوش موراني: المرجع السابق، صفحات 113، 114، 115، 116، 126.

(2) انظر القاضي سحنون بن سعيد: الشيخ محمد الجودي القيرواني: تاريخ قضاة القيروان، تحقيق أنس ابن الشيخ محمد الهادي العلاّني، ط1، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2004، ص72 وما بعدها.

(3) محمد بن حارث الخشني: قضاة قرطبة، تحقيق ياسر سلامة أبو طعمة، ط1، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2008، ص224، انظر ترجمته، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص174.

(4) محمد بن حارث الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص117-118.

ومن نماذج قضاة الأندلس الذين تكونوا عن القاضي سحنون بن سعيد، نذكر أحمد بن الوليد بن عبد الخالق الباهلي وحزم بن غالب الرعيني وكلاهما من القضاة بطليطلة، وممن تولى القضاء بهذه المدينة وتكون على يد القاضي والفقيه سحنون بن سعيد أيضا زكرياء بن قطام[1].

ومنهم كذلك أبان بن عيسى بن دينار (ت262هـ/875م) القرطبي، الفقيه الذي تولى قضاء طليطلة وقبل ذلك كان عضوا في مجلس الشورى بقرطبة، وهي مؤسسة تابعة لجهاز القضاء، وأبرم علاقة علمية مع القاضي سحنون بالقيروان، يكون قد استفاد من خبرة شيخه في المنظومة القانونية[2].

كما اتصل سعيد بن عياض – قاضي طليطلة – بسحنون بن سعيد، وكان من أهل العلم والمسائل والفتيا، التي يرجح أنه وظّفها في خدمة القانون والعدالة، بفضل خبرته في القضاء التي استمدها من أستاذه القيرواني[3].

وهذا الفضل بن عميرة (ت227هـ/841م)، من أهل تدمير وشغل منصب القضاء فيها بأمر من الأمير الحكم بن هشام وتشرف أيضا أثناء رحلته إلى المشرق بالدراسة على قاضي القيروان الإمام سحنون[4]، بالإضافة إلى الفرج بن كنانة، من أهل شذونة، تتلمذ على سحنون وتولى القضاء بقرطبة (سنة 178هـ/794م) وبسرقسطة (سنة 198هـ/813م) وكذلك الصباح بن عبد الرحمن ابن الفضل بن عميرة (ت294هـ/906م)، تولى قضاء مرسية والتقى بسحنون في القيروان[5].

وفضلاً عن ذلك هناك مجموعة من الفقهاء الأندلسيين، تقلدوا مناصب في مؤسسات فرعية تابعة للجهاز القضائي كالشورى والوثائق والشروط وهي من الوظائف الإدارية

(1) الخشني: المصدر السابق، ص11، 79، 99.

(2) عياض: المدارك، ج3، ص150-151، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص27، ذكر الخشني بأنه رفض تولي قضاء جيان ثم قرطبة: قضاة قرطبة، ص90 وما بعدها.

(3) عياض: المصدر السابق، ج3، ص161 وما بعدها، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص139.

(4) عياض: نفس المصدر، ج3، ص50، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص277.

(5) عياض: نفس المصدر، ج3، ص51، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص275 وهو من الفقهاء المعدودين بالأندلس في صدور القضاة، تولى قضاء الجماعة بقرطبة، شبهه النباهي بقاضي إفريقية أسد بن الفرات في جمعه بين القضاء وقيادة الجيوش الفاتحة: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق د. صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006، ص68 وما بعدها، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص167 وما بعدها.

الملحقة به، كان أصحابها على صلة وثيقة بالقاضي القيرواني سحنون بن سعيد نذكر منهم أبان بن عيسى بن دينار المشاور بقرطبة ومحمد بن يوسف بن مطروح (ت271هـ/884م)، الذي تولى الاستشارة بقرطبة، وعبد الأعلى بن وهب (ت261هـ/874م)، الفقيه القرطبي والمستشار وأحد الأربعة من أعضاء الشهادة لدى الإمارة، وإبراهيم بن يزيد بن قلزم (ت268هـ/881م)، الفقيه القرطبي الضليع في فقه المسائل، والمتقلد للشورى، كما كان عالما بالشروط، وينضاف إليهم يحي بن أيوب بن خيار، من أهل جيان، كان حاذقًا بالمسائل الفقهية وعاقدا للشروط وألف في ذلك كتابا[1].

والسؤال المطروح في هذا الإطار، لماذا كل هذا التركيز من قبل فقهاء الأندلس وقضاتها ومستشاريها وذوي الدراية في الشروط والمواثيق، على التربص والتكوين العلمي في السلك القضائي، لدى شخصية الفقيه المالكي والقاضي سحنون بن سعيد؟، لا شك أن هذا الأخير تميز بجملة من الخصائص العلمية وتوفرت عنده المؤهلات والكفاءة القانونية في وظيفة القضاء، وكذا حرصه على الالتزام بالعدالة، هذا ما نوهت به المصادر، ومجمل ذلك، أن الأمير محمد بن الأغلب قد أوعز إليه بهذه المسؤولية الجسيمة في جهاز العدالة، بعد أن حلف عليه بأغلظ الأيمان، فلم يتملق سحنون للسلطان ملتمسا لهذا المنصب، بل فُرض عليه، وكان سنه عند تقلّده القضاء أربعا وسبعين سنة، فهو الشيخ الصالح والوقور ولم يتوله في ريعان الشباب، الجامح إلى الطموح والجاه، كما اشترط عليه الإمام سحنون عند قبوله العرض، أن يبدأ بتطبيق القانون على أهل بيته وقرابته، أي حاشية الإمارة، وكان لا يأخذ لنفسه أجرا أو راتبا ولا صلة من السلطان في قضائه كله، ويأخذ أجور أعوانه وقضاته وكتابه من جزية أهل الكتاب، وظل الأمير محمد بن الأغلب سنة كاملة وهو يراود سحنون على القضاء، ثم أعطاه الموافقة بعد ذلك بالشروط السالفة الذكر.

وهو أول من نظر في الأسواق وإنما كان ينظر فيها الولاة دون القضاة، وهكذا أصبحت الأسواق تحت تصرفه ومن صلاحياته المباشرة، وحتى يتمكن من السيطرة على مؤسسة التجارة الداخلية، عزز جانبه بنظام الحسبة وألحقه بمؤسسة القضاء وأمر موظفيه

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص140، 141، 142، 150، 151، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص16، الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص378، ابن الفرضي: نفس المصدر، ص434.

بتغيير المنكر، وهو من تولى تعيين أئمة الصلاة بالجوامع، وكانت هذه المهمة سابقا من مهام الأمراء ولم تكن من صلاحيات القضاة، وهو أيضا أول من جعل الودائع عند الأمناء وكانت قبل ذلك في بيوت القضاة، وهكذا طبق الحق في عهده على شريعة الإسلام وساد العدل ولو على حساب مصالح رجال الحكومة[1].

وأضاف د. إبراهيم بحاز إلى ما ذكرنا صلاحيات أخرى للقضاء في العصر الأغلبي بفضل جهود سحنون، اعتبرت من أهم خصائصه التجديدية، منها أنه أول قاضٍ فرق حلق أهل البدع من المسجد، دون أن يذكر هذه الفرق، مع أن المصادر أشارت إليها بشكل صريح: الخوارج الصفرية والإباضية المغيرية (فرقة من الغلاة)، وكانوا فيه حلقًا، يتناظرون فيه، ويظهرون زيغهم، وعزلهم أن يكونوا أئمة للناس، أو معلمين لصبيانهم، أو مؤذنين وأمرهم أن لا يجتمعوا، وأدب جماعة منهم بعد أن خالفوا أمره، وأطافهم وتوب جماعة منهم، وأجبرهم على إعلان توبتهم وإظهارها أمام المصلين، فيعلن بتوبته عن بدعته، وهو أول من عين الأمناء في البوادي فكان يكتب إليهم، ومن قبله يعهد بذلك إلى جماعة من الصالحين منهم، وخصص بالجامع ملحقًا للمقضاة، لا يحضره عنده غير الخصمين ومن يشهد بينهما في دعواهما، تفاديا للفوضى التي كان يحدثها الناس بكثافة حضورهم وكثرة كلامهم[2]، ولا يفسر هذا الموقف بالهروب من الشفافية.

ولما تولى سحنون قضاء إفريقية (سنة 234هـ/848م)، دخل على ابنته خديجة، فقال لها: اليوم ذبح أبوك بغير سكين، وجاءه الفقيه عون بن يوسف الخزاعي فقال له: نهنئك أو نعزيك ثم سكت... وقال له رجل من الأندلس – لم يذكر القاضي عياض اسمه -: إنا وإنا إليه راجعون، وددنا أنا رأيناك اليوم على أعواد نعشك، ولم نرك في هذا المجلس قاعدا[3].

---

(1) الشيخ محمد الجودي: تاريخ قضاة القيروان، ص72-74، يقول الباحث عبد الحميد حسين محمود: لم يوافق سحنون على شغل وظيفة القضاء إلا بعد أن حصل على ضمانات الأمير محمد بن الأغاب بتنفيذ أحكامه على عائلته ورجال البلاط، الأغلبي: النظام القضائي في القيروان في عصر الأغالبة، ص97 وخصص ترجمة قيمة لهذا القاضي، انظر نفس المقال، ص110، 111، 112، محمد بن حارث الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص236.

(2) عياض: المدارك، ج2، ص600، إبراهيم بحاز: القضاء في المغرب الإسلامي، ج1، ص198-199، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص45-46، انظر عن القاضي سحنون وإصلاحاته القضائية:

- Vonderheyden : La Berberie orientale sous la dynastie des Benous L. Arlab, p174, 175, 176.

(3) عياض: المصدر السابق، ج2، ص597.

ولكن الإمام سحنون رغم اغتمامه من تولي هذا المسؤولية خشية الاغترار والوقوع في مغبة الظلم، إلا أنه قبلها عن مضض واقتدى بذلك بالنبي يوسف عليه السلام الذي كان في مستوى الالتزام والوفاء بالعهد والعدل لما أسندت إليه المسؤولية، وأدرك أن الخير أن يتولاها رجل صالح عادل، خير من أن يتطلع إليها رجل متسلق وطامع، واعتبر ذلك من قبيل الابتلاء، الذي يقتضي حسن التعاطي والتدبير مع حقوق الناس،، ولذلك فور استلامه لهذه المهمة كان سحنون يؤدب الناس على الأيمان التي لا تجوز في الطلاق والعتق، حتى لا يحلفوا بغير ا ، ويؤدبهم على سوء الحال في لباسهم، وما نهي عنه، ويأمرهم بحسن السيرة والقسط (العدل)[1].

وأعطى بذلك القدوة والنموذج للقاضي العادل، والمتريث في الأحكام والحريص على كسب المال الحلال، فكان يقول: أكل أموال الناس بالمسكنة والصدقة خير من أكلها بالعلم والقرآن إذا احتاج إلى ذلك... وإذا كان شديد الانضباط في إصدار الفتاوى الشرعية وشديدا على الالتزام بأحكام ا ، فكان يزري على من يعجل بالفتوى وينكر ذلك... وأجرأ الناس على الفتيا أقلهم علما... وسرعة الجواب بالصواب أشد فتنةً من فتنة المال[2]، فإنه كان حريصا على عدم الاستعجال في إصدار الأحكام القضائية وتنفيذها إلا بعد التحري والاستقصاء للقضايا المطروحة تفاديا للمساس بحقوق الناس ومصالحهم، وهذا ما جعله محل تقدير المغاربة والأندلسيين على السواء، الذين زاروه لمساندته في محنة خلق القرآن التي تعرض لها على يد ولي عهد الأغالبة محمد بن الأغلب بتحريض من القاضي المعتزلي عبد ا بن أبي الجواد[3].

---

(1) عياض: المدارك، ج2، ص600.

- Vonderheyden: op.cit, p174-175.

(2) المالكي: رياض النفوس، ج1، صفحات 354، 355، 364.

(3) أبو العرب: كتاب المحن، ص354، فوض الأمير أحمد بن الأغلب ولاية العهد لأخيه محمد بن الأغلب وأسند إليه الأمر والنهي، واستغل نفوذه هذا، فدعا الناس إلى المحنة في خلق القرآن، وأظهره على المنابر في كثير من المساجد، ولما رفض الإمام سحنون الإقرار بهذه البدعة أوعز القاضي المعتزلي ابن أبي الجواد إلى السلطة الأغلبية بمعاقبة سحنون، ليتوسط الوزير علي بن حميد لدى الأمير فتورع عن العقوبة لما أبلغه بسوء العاقبة، وروى له قصة هلاك الأمير محمد بن مقاتل العكي بعد تعذيبه للعالم المغربي الزاهد البهلول بن راشد، أبو العرب: نفس المصدر، ص352-354.

وتفيدنا المصادر بوجود علاقات قضائية، قامت بين الجانبين المغربي والأندلسي، كوسيلة للتنسيق في الأحكام القضائية وتبادل المساعدات في تسيير شؤون العدالة، بما يكفل حقوق المجتمع في البلدين، فإلى جانب القاضي سحنون عقد الأندلسيون عدة اتصالات قانونية، مع رجال القانون الأغالبة، المتمثلين في القضاة وأعوانهم، كانوا في أغلبهم من خريجي المدرسة القانونية التي كان يشرف على إدارتها الإمام والقاضي سحنون.

فهذا أسلم بن عبد العزيز (ت319هـ/931م)، القرطبي، الذي كان ينزع إلى الفقه الشافعي، وتولى قضاء الجماعة بقرطبة مرتين، قد عقد رحلة علمية تكوينية إلى المشرق (سنة 260هـ/873م)، اتصل خلالها في القيروان بالقاضي سليمان بن عمران، الذي كانت مرجعيته الفقهية حنفية، وسبق أن شغل منصب مساعد في القضاء مع سحنون بن سعيد[1].

وهذه الرواية التاريخية تؤكد لنا حقيقة لا مناص منها، مفادها أن جهاز القضاء بالمغرب والأندلس، لم يكن معيار التولية في مناصبه، مبنيا على الخلفية المذهبية، بل كانت عملية تعيين القضاة من قبل الأمراء في البلدين، تخضع للكفاءة المهنية والخبرة القانونية، إذ لم يكن أسلم بن عبد العزيز الأندلسي ولا سليمان بن عمران الإفريقي من أتباع المذهب المالكي، ولكن هذا الإجراء ليس بريئا في كل الأحوال، بل تحكمه أحيانا الاعتبارات السياسية، التي لا تخلو من الرغبة الجامحة في البقاء بالحكم ومن ثم الحفاظ على الاستقرار في دواليب السلطة ضمانًا لاستمرارية الملك الوراثي، كما فعل الأغالبة حين استقطبوا القضاة الأحناف للتشبث بنفوذهم في الحكم والتقييد من صلاحيات القضاة المالكية ذوي التأثير القوي على الرأي العام.

ومن القضاة البارزين بالمغرب الأغلبي، الذين كانوا مقصدا لزيارة رجال العدل الأندلسيين، القاضي عبد ا بن أحمد بن طالب القيرواني، فقد التقى به الفقيه الحافظ حفص بن عمرو بن نجيح (ت313هـ/925م) الإلبيري، الذي كان سابقًا من تلامذة الإمام والقاضي سحنون[2]. وهذا محمد بن زرقون بن أبي مريم المعروف بابن طيارة (ت317هـ/929م)،

---

(1) الخشني: قضاة قرطبة، ص250، الخشني أخبار الفقهاء والمحدثين، ص43، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص81، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص78، وعن القاضي الحنفي سليمان بن عمران انظر: محمد الجودي: تاريخ قضاة القيروان، ص79-80، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص237، Vonderheyden : op.cit, p176

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص77، ابن الفرضي: المصدر السابق، ص103.

قد كان كاتبا لابن طالب أول قضائه، بعد أن قدم من مدينة وشقة الأندلسية واستقر بالقيروان ومارس الخطابة بجامع القيروان وعرف بعلمه وصلاحه وزهده واعتكافه على تأليـف الكتب، وقد تفقه سابقًا على الإمام سحنون ولاحقًا على ابنه محمد[1]، وبالتالي جمع في رحلته إلى القيروان بين مهمتين: التفرغ للعلم، وأداء وظيفة الكتابة في الجهاز القضائي (إدارة العدل).

ويعتبر الفقيه حماس بن مروان، من الإطارات القضائية التي أشرفت على تكوين فقهاء ورجال العدل الأندلسيين بالقيروان، ومن أمثلة ذلك نذكر معاوية بن عيـاض (ت329هـ/940م) التدميري ومحمد بن يحي بن لبابة القرطبي (ت330هـ/941م)، الذي كان حافظًا لرأي مالك (أي مستوعبا للمنظومة الفقهية على مذهب الإمام مالك) وانتصب كاتبا للوثائق والشروط ومشاورا للأحكام وهي وظائف متصلة بخطة القضاء[2].

ودرس فقهاء الأندلس على قضاة مغاربة آخرين، مثل موسى بن اللب وهو من أهل إلبيرة، الذي تكون بإفريقية على يد شجرة بن عيسى – قاضي تونس -[3]، ويبدو أن ابن اللب لا ينتمي إلى سلك القضاء، لذا قد تكون رحلته ذات أغراض علمية وفقهية صرفة، وهذا طبعا لا يقوم دليلاً على انقطاع العلاقات القضائية بين المغرب والأندلس، لأن الرحلات الأندلسية إلى إفريقية جمعت بين عدة أهداف كما رأينا في مواطن سابقة من البحث، الحج، وطلب العلم والمساهمة في نشره عن طريق التدريس والتأليف والمناظرات والمسائل والنوازل الفقهية كلمسة اجتهادية منهم.

ولا شك أن هذه العلاقات القضائية، قد تخللها إثارة النقاش بين الجانبين حول أحكام العدالة الصادرة بالبلدين، أو طرحها لتبادل الآراء قبل صدور قرارات تنفيذها حتى تتم الاستفادة من خبرة القضاة المغاربة، لأننا لاحظنا ندرة الأخبار إن لـم نقـل انعدامهـا

---

(1) عياض: المدارك، ج3، ص275.

وعن القاضي عبد ا بن طالب القيرواني انظر: محمد الجودي: تاريخ قضاة القيروان، ص81 وما بعدها، الخشني: طبقاء علماء إفريقية، ص136 وما بعدها و ص236، حيث أن الخشني خصص في آخر الكتاب فصلاً لقضاة القيروان ابتداء من ص233 إلى ص241، انظر أيضا عن ابن طالب ودوره في القضاء:

- Vonderheyden : op, cit, p173, 179, 180, 181.

(2) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص187، 179، انظر عن القاضي حماس بن مروان: محمد الجودي: المصدر السابق، ص93 وما بعدها، الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص153 وما بعدها و ص238.

(3) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص188.

عن رحلة رجال العدل من المغرب إلى الأندلس لأغراض قانونية بحتة، لأن أصل مصادر القوانين القضائية هو المشرق بالنسبة للجانبين، فكانت الأولوية بالنسبة لقضاة المغرب استشارة رجال القانون – أي القضاة المشارقة – عن طريق الرحلة أو المراسلات القضائية، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن المغاربة لم يستفيدوا من الاجتهادات الأندلسية في مجال القضاء، وليس أدل على ذلك من اعتمادهم للمدونات الفقهية التي ألفها الأندلسيون، ناهيك عن مسائلهم وهي ذات صلة وثيقة بالشؤون القضائية.

وللعلم فإن المصادر تَضِن علينا بالأخبار الصريحة عن تبادل الأحكام القضائية في شكل وثائق أرشيفية أو نصوص تاريخية منشورة في سياق كتب الطبقات والتراجم للعلماء أو القضاة، لذا راهنا على الاستنتاج وتوظيف القرائن المتوفرة لدينا، التي يمكن استخلاصها من المبحث الخاص بتبادل المسائل الفقهية وكذا من مبحث العلاقات القضائية السالفة العرض، إذ لا يعقل أن تقتصر تلك العلاقات القائمة بين القضاة المغاربة والأندلسيين على الجانب العلمي دون الخوض في قضايا الاختصاص المتعلقة بالأحكام.

ومع كل هذا الشح في المعلومات عن المراسلات القانونية بين الجانبين، نقف على بعض الإشارات الهامة والمفيدة.

فقد أشار القاضي عياض إلى مراسلة قضائية للإمام والقاضي القيرواني سحنون بن سعيد، وردت على القاضي القرطبي محمد بن زياد، يأمره فيها بالشد والمعاقبة لمن تفالس، وتكرار الأدب والضرب عليه حتى يؤدي ما عليه أو يموت، مستشهدا على ذلك بالإجراء الردعي الذي نفذه على ابن أبي الجواد، الذي أوسعه ضربا (124 ضربة) وشهر به في صحن الجامع بالقيروان حتى يؤدي ما عليه من مستحقات مالية التي في ذمته[1].

وقد فسر الخشني هذه القضية جيدا، بقوله أنه لما ولي سحنون بن سعيد القضاء حمل الضرب على الذي لا يريد غرم ما عليه، وهو مليء، بعد أن حبسه، فقيل له من أين أخذت الضرب؟ وإنما كنا نحبس حتى يغرم، قال من حديث النبي صلى ا عليه وسلـم

---

(1) محمد الطالبي: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ص111، انظر ترجمة القاضي محمد بن زياد اللخمي، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص70-71 دون أن يذكر الوثيقة القضائية التي أرسلها إليها سحنون، وحدثنا الخشني عن تفاصيل الحكم العقابي الذي أنزله سحنون على ابن أبي الجواد، الذي كان مساعدا قضائيا له وهو حنفي المذهب ومعتزلي العقيدة، فلما أسند إليه مسؤولية القضاء، اغتر بالمال واستحوذ على نصيب ليس له الحق فيه وتماطل في رده بعد إنذاره، فضربه على ذلك بالسوط: طبقات علماء إفريقية، ص236.

في قوله: "مطْلُ الغني ظُلْم"، (الحديث عن أبي هريرة في صحيح البخاري وصحيح مسلم)، فإذا كان ظالما، كما سماه رسول ا صلى ا عليه وسلم، أدبته على ظلمه[1]. وهذا لا يعني أن سحنون كان متشددا في أحكامه وقاسيا في عقابه بقدر ما كان حريصا على حماية حقوق المسلمين في المجتمع الأغلبي، بدليل أن عبد الرحمن بن القاسم – الفقيه المصري – كان يرى أن يعزر السلطان الرجل في المسجد بالسوط، وسحنون يأبى ذلك[2]، احتراما لقداسة بيوت ا ، التي جعلت في الأصل للعبادة والعلم وليس كمؤسسة عقابية.

وكان سليمان بن عمران – قاضي القيروان الحنفي – يكتب إلى القاضي الأندلسي عمرو بن عبد ا بن ليث، الذي تولى قضاء الجماعة بقرطبة (سنة 250هـ/864م) في عهد الأمير محمد، فكان عمرو يسوغه ذلك، ولا ينكره عليه، ويكتب إليه الجواب بتقديم سليمان بن عمران وتأخير نفسه[3]. وهذه الرواية تُثبت قيام التشاور في الأحكام القضائية بين قضاة المغرب والأندلس، كما تبين المكانة التي كان يحظى بها القضاة الأغالبة في نظر قضاة الأندلس، الذين كانوا يتقبلون نصائحهم ويردون على مراسلاتهم بالتقدير والاحترام، باستثناء بعض الحالات الشاذة، فلما ولي سليمان بن أسود القضاء بالأندلس، عامله سليمان بن عمران تلك المعاملة، فلم يحتملها سليمان بن أسود – أي ربما اعتبر ذلك تدخلاً في شؤونه المهنية الخاصة والمستقلة عن قرارات السلطة القضائية المغربية (الأغلبية) – فجاوبه بتقديم نفسه، فكان سليمان بن عمران يقول: يا عجبا، يعزل مثل عمرو بن عبد ا عن القضاء، ويلي مثل سليمان بن أسود، ذلك الجلف الجافي![4].

وتصرفات الأشخاص – كما يقال – يحكَم عليها ولاَ يحتَكَم إليها، لذا فإنها لا تقف دليلا على وجود حساسيات سياسية قائمة بين الجانبين فيما يتعلق بالعلاقات القضائية والاستشارات المتبادلة في الأحكام، ولم نلمس من المصادر أية أخبار تفيد بتدخل حكام الدولتين لمنع تلك الاتصالات، مما يدل على ما كان يتمتع به قضاء البلدين من استقلالية تامة.

---

(1) الخشني: قضاة قرطبة، ص177-178.

(2) الخشني: نفس المصدر، ص177، والتعزير حكم شرعي وهو دون الحد.

(3) الخشني: نفس المصدر، ص195-196.

(4) نفس المصدر، ص196.

وفي نفس الموضوع نلمح في كتاب أحكام السوق لصاحبه يحي بن عمر الأندلسي، مسائل فقهية لها صبغة قضائية بحتة، مثل عبارة "القضاء في المحتكر إذا أضر بالسوق فيما عند الناس من فضل الطعام إذا احتيج، وفيمن يريد أن يبيع في غير السوق، وفيمن يريد أن يشتري في الغلاء قوت سنة[1].

ونجده يستشار في حكم القاضي الأغلبي عبد ا بن أحمد بن طالب، الذي كتب إليه بعض مساعديه يقول: وقد نهيت الجزارين أن يخلطوا الفؤاد مع اللحم، فما يقول القاضي في البطون مثل المصران والكرش وشحم البطن والدوارة؟ هل ترى أن أمنعهم من خلطه؟ فكتب ابن طالب بخط يده: أما اللحم فلا أرى أن يبيعوا معه فؤادا ولا بطنًا ولا يسعر عليهم، قيل ليحي ابن عمر الأندلسي: هل يعجبك هذا من قوله؟ وهل تقول به؟ فقال نعم: لأن سعر اللحم على حدة والبطون على حدة، لأن اللحم يباع رطلين بدرهم والبطون ستة أرطال بدرهم، فلذلك لا يجوز أن يخلط اللحم بالبطون[2].

ونستشف من هذه الرواية التنسيق في القضايا والأحكام التي تعني المجتمع المغربي فيما يتعلق بتنظيم التعامل التجاري على مستوى الأسواق وتحديدا مسألة ضبط أسعار اللحوم بكيفية مقننة تضمن الحفاظ على القدرة الشرائية للزبائن وتقمع مظاهر الغش في السلع والتسعير، فلاحظنا أن الفقيه الأندلسي – بعد استقراره بالقيروان – يأخذ بأحكام القضاة عن دراية وفقه بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة.

وكعينة أخرى على التبادل القضائي بين المغرب والأندلس، وقفنا في كتاب أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، لمؤلفه محمد بن حارث الخشني، الفقيه القيرواني الأصل والأندلسي الموطن، على مسألة "الإقرار في السجن"، التي لها طابع قضائي، يحتكم فيها إلى رأي القاضي القيرواني سحنون بن سعيد، الذي قال في المسألة: "إذا تقدم بالرجل المتهم إلى السلطان، فإن جهل أو تعسف في حكمه، واضطره إلى الإقرار على وجهـه، فحبسه لاستبانة أمره، إن كان من أهل التهم والدعارة، فأقر في السجن، فإن إقراره نافذٌ عليه"[3].

---

(1) يحي بن عمر: أحكام السوق، ص77-78.

(2) نفس المصدر، ص85.

(3) محمد بن حارث الخشني: أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، ص315.

وفي كتاب الأجوبة لمحمد بن سحنون، الفقيه المالكي القيرواني المشهور نرصد الكثير من المسائل والأحكام ذات صبغة قضائية، قد أسند أجوبتها إلى عمداء الفقه المالكي الأندلسيين، عبد الملك بن حبيب وعيسى بن دينار ويحي بن إبراهيم بن مزين، وهي تتعلق بأحكام المواريث والنزعات العقارية والعمرانية (مسائل البناء)، وهناك فصل خاص عنوانه: الاستحقاق والدعاوي والخصومة، نجد في إحدى قضاياه، نزاع نشب بين رجلين في سلعة، ولم تكن بيد واحد منهما، فأقام كل واحد منهما بينة على أنها له؟ أجاب عليها وفصل في حكمها الفقيه الأندلسي عبد الملك بن حبيب بمعية القاضي سحنون كالتالي: "يقسم الشيء بينهما، كمن لا بينة لهما، وبه أخذ محمد بن سحنون"[1].

ولا شك أن كتاب الأجوبة الفقهي، كان بمثابة مصدر قانوني لقضاة القيروان، الذين قد وظفوا أجوبته الفقهية في إنفاذ الأحكام القضائية اعتمادا على فتاوى فقهاء الأندلس السالفين الذكر.

وفي هذا المقام نسوق قضية طريفة تتعلق بأحكام البناء، اعتمد فيها ابن سحنون على الفقيه الأندلسي ابن حبيب، تتعلق بالبنّاء إذا أفسد شيئًا في بنيانه بالاعوجاج، وكانت الفتوى على النحو التالي: إن كان بنيانه بأجرة فعليه هدمه وإعادة بنيانه على الصواب والاستقامة، وإن كان بغير أجرة، فلا يلزمه إعادة بنائه مرة ثانية، وفي اعتماد ابن سحنون على حكم ابن حبيب، لم يسقط اجتهاده الخاص ومناطه: إن كان البنّاء معروفًا بالبنيان، وهو صنعته، وبناه بلا أجر، فلا أراه أن يعيده تارة أخرى، وإن كان متجاسرا على البناء، لا معرفة له به، فإنه يلزمه إعادة عمله بأجر أو بغير أجر، قاله ابن عباس[2].

ويظهر لنا من حكم ابن سحنون مدى تركيزه على احترام الاحترافية في البناء ومراعاة إجادة هذه الصنعة ومعاقبة المخالفين لقوانين البناء وبخاصة غير المؤهلين، والمتطفلين على المهنة.

هذه أمثلة نموذجية عن تبادل الأحكام القضائية بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي، مما عثرنا عليه في المصادر التاريخية وكتب النوازل الفقهية، هي على قلتها، قد

---

(1) محمد بن سحنون: كتاب الأجوبة، ص197-198.

(2) محمد بن سحنون: نفس المصدر، ص287.

أعطت لنا صورة ولو عامة عن طبيعة تلك الأحكام، كما دلت على وجود علاقات وثيقة بين قضاة البلدين ميزها التنسيق في القضايا المختلفة قبل تنفيذها أو حتى بعدها، واتخاذها كأدلة يتم الاسترشاد بها عند استعصاء الأحكام، وقد زودتنا كتب الطبقات والتراجم الخاصة بالقضاء، وحتى المصادر النوازلية بالمعلومات الوافية عن الضوابط التقنية والإجرائية في عمليات التبادل القضائي، كما الحال بالنسبة للنباهي في كتابه تاريخ قضاة الأندلس وكذا محمد بن حارث الخشني في كتابه الفتيا في الفقه.

وفي هذا الإطار أفرد لنا النباهي في كتابه الآنف الذكر بابا خاصا في كتب (أي المراسلات) القضاة إلى القضاة، لخص فيها القواعد القانونية المعمول بها في قبول أو رفض المراسلات القضائية بين الدول الإسلامية، ومما جاء فيه:

واعتمادا على سحنون بن سعيد: "ولينظر القاضي المستقبل للمراسلة القضائية، إن كان القاضي الذي كتبها من أهل الاستحقاق للقضاء، لفهمه ومعرفته بأحكام من مضى وآثارهم، مع فهمه في دينه وورعه وانتباهه وفطنته، غير مخدوع في عقله، فإذا كان كذلك، نظر في كتابه وعمل بما يجب فيه وإلاّ فلا"[1].

وملخص هذه الشروط والقواعد أن يكون القاضي المرسل مؤهلاً وكفؤًا، له معرفة بالقوانين القضائية، سليم العقل، فقيها ومن أهل الدين والتقى، كما يجب أن يكون موسوما بالدراية والنباهة في أداء وظيفته، إذا توفرت هذه العناصر عمل القاضي المكتوب إليه بالمراسلة القانونية المتضمنة لحكم من الأحكام.

ويضيف عبد الملك بن حبيب: "إن كان من قضاة الأمصار الجامعة مثل المدينة ومكة والعراق والشام ومصر، والقيروان، والأندلس، فإن مراسلته القضائية قابلة للتنفيذ حتى وإن لم يعرف بعدالة... وأما قضاة الكُور الصغار (المدن الصغيرة)، فلا ينفذه حتى يسأل عن العدول وعن حاله"[2].

وإذا كتب قاض إلى قاضٍ بكتاب فيه أمر من الأقضية، وفيه اختلاف بين الفقهاء والمكتوب إليه، لا يرى ذلك الرأي، جاز له الإنفاذ إن أراد، شرط أن يكون قد قطع فيه بحكم، بينما يرى سحنون خلاف ذلك، أي إن قرر المرسل إليه من القضاة خلافه فلا ينفذه[3]،

(1) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص189.

(2) النباهي: نفس المصدر، ص189.

(3) نفس المصدر، في نفس المكان.

والمنقول عن مالك بن أنس، أنه لا يجوز كتاب قاضٍ إلى قاض إلاّ بشاهدين أشهدهما، وإن لم يكن فيه خاتمه أو كان بطابع فانكسر[1].

وأما كتابه إلى قاضي الجماعة، أو إلى فقيه يسأله ويسترشده ويخبره، فهذا يقبله إذا عرف خطّه، أو أتى به رسولٌ أو من يثق به، إلاّ أن يأتيه به الخصم الذي له المسألة، فلا يقبله إلاّ بعدلين، وأما إذا كان من يكاتبه في المقاطعة الإدارية نفسها وموظف في العدالة، فلا يقبل الكتاب (أي المراسلة القضائية)[2].

وتتمثل الضوابط التقنية في قبول المراسلات القضائية بين قضاة الأمصار، وهو ما جرى به العرف في المغرب والأندلس في أن يكون القضاة من أهل الثقة والأهلية والعدالة، وأن تتضمن المراسلة الإمضاء والختم بشكل خاص مع توفر الشاهدين بالنسبة للبعض[3]، مع مراجعة التفاصيل في هذه المسألة، فيما اعتمد المؤلف النباهي على ابن حبيب في كتاب "منهاج القضاة" وسحنون في مدونته ومحمد بن عبد الحكم في كتابه "أدب القضاة"[4]، وخلاصة الصفات التي ينبغي أن يكون عليها كُملاء القضاة، فهي العلم بالكتاب والسنة، وما وقع عليه إجماع الأمة والاجتهاد المتكلم به عند الفقهاء[5].

وبلور لنا محمد بن حارث الخشني في كتابه الفتيا هذه المسائل في باب مفرد سماه باب الأقضية، تعرض فيه إلى حكم القاضي بعلمه ووجوه أحكام القضاة ومرجع القاضي في الحكم وحكم القاضي على من لا تجوز شهادته عليه وتنفيذ كتاب القاضي إلى قاضٍ آخر وما يقوم به القاضي عند التداعي لديه[6]، وغيرها من القواعد والشروط التي لا يتسع المقام للخوض فيها.

وفي ختام هذا الفصل، لا يسعنا إلاّ أن نبرز أهمية ومكانة القضاء في الأندلس، لأن ما سبق من معلومات عن اعتماد قضاة الأندلس وأعوانهم على منظومة القضاء في المغرب الإسلامي، لا يعدو أن يكون عملاً استشاريا، ولا ينال البتة من قيمة جهاز العدالة الأندلسي، الذي كان على جانب كبير من المرونة والتطور.

---

(1) النباهي: المصدر السابق، ص191.

(2) النباهي: نفس المصدر، ص191.

(3) نفسه، ص192-193.

(4) نفسه، ص198-199 وما بعدها.

(5) نفسه، ص215.

(6) محمد بن حارث الخشني: كتاب أصول الفتيا في الفقه، صفحات 323، 324، 325، 326.

فلا تشذ الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد الإسلامية من حيث إسناد منصب القضاء إلى المؤهلين والعدول[1].

وكان القضاء في الأندلس مستقلا نزيها، وتلك سنة القضاء في تاريخ الإسلام الطويل، وكان للقضاة في الأندلس مواقف – حتى مع الحكام – تدل على تمسكهم بالحق، وعدم خوفهم في ا لومة لائم، وظهر في هذا الميدان قضاة كثيرون[2].

وقد مر القضاء في الأندلس بمراحل عديدة منذ فتحها، فقد كان قاضي المسلمين إبان الفتح يسمى "قاضي الجند" في خضم الأعمال العسكرية الأولى، ثم انتهى به الأمر إلى اسم "قاضي الجماعة" في زمن الإمارة والخلافة بالخصوص، وتميز القضاء الأندلسي بالانفتاح على القانون القوطي في النظم والمؤسسات[3].

وقام القضاء الأندلسي على الاجتهاد والرأي والقياس على غرار الفقه، ويعتبر زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون من أرسى دعائمه على أحكام فقه مالك استنادا إلى روايات المصادر التي تعتبره أول من دخل الأندلس بالفقه والحلال والحرام[4]. واعتبر حسين مؤنس إرساء شبطون لفقه مالك كمرجعية قانونية على أنقاض فقه الأوزاعي بمثابة تجميد لروح التشريع الأندلسي المتسم بالمرونة وهو ما لا يمكن استساغته، فالمسألة إجرائية وتنظيمية ولم يترتب عليها إلغاء المرجعيات الفقهية الأخرى كمصادر للأحكام القانونية وليس أدل على ذلك من الرجوع إلى المصنفات الفقهية الأندلسية وكتبهم في النوازل، وهو أمر لم يلغ الاجتهاد القانوني.

بدليل أن المقري يذكر عن قضاة قرطبة بأن لهم فقه خاص، يجـرون عليـه أحكامهم، حيث قال: واعلم أنّه لعظم أمر قرطبة كان عملها حجة بالمغرب، حتى أنهم يقولون في الأحكام: هذا مما جرى به عمل قرطبة[5]، أي أخذهم بما جرى عليه العرف

(1) مصطفى الشكعة: المغرب والأندلس – آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية -، ط1، دار الكتـاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1987، ص67 وما بعدها.

(2) عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، ص287.

(3) حسين مؤنس: فجر الأندلس، ص481-482، ظهر مصطلح قاضي الجماعة على عهد عبد الرحمن الداخل، ص649.

(4) الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، ص95، حسين مؤنس: المرجع السابق، ص485. انظر عنه فيمن عزف عن القضاء: الخشني قضاة قرطبة، ص81 عرضه عليه الأمير هشام بن الحكم وتأبى: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ص132، الحميدي: جذوة المقتبس، ص218.

(5) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، ص93-94.

وأعمال الناس بحكم العادة، بينما يشترط سحنون في القاضي أن يكون على مذهب أهـل المدينة[1].

وإن ثبتت هذه الخصوصية للعاصمة قرطبة، فهي مسألة تأخذ بها كل الدول الإسلامية شرط أن لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، والمعروف أن خطة القضاء في الأندلس كانت تستمد مقوماتها القانونية من الفقه المالكي منذ عصر الإمارة.

وهكذا يتضح أن القضاء حاز أهمية خاصة في الأندلس، وبلغ فيها القضاة من علو المكانة وبعد الجاه ووفرة النفوذ ما لم يبلغه ربما قضاة المشرق والمغرب، وإن معظـم تراجم علماء الأندلس لهم صلة بالقضاء أو الحسبة أو المشاورة، وهو ما نلمسه لـدى الخشني في كتابه قضاة قرطبة والمقري في نفح الطيب، فالقاضي الأندلسي أوجبت عليه مهنته ضرورة التحلي بالنزاهة وإتباع الكتاب والسنة، وإجراء الحدود على من وجبت عليه وإعطاء الحقوق لمن وجبت له، وأن يتحلى بمحاسبة النفس والأمانة ويتلاطف مع الخصوم، ويستمع إليهم وأن يتخير القاضي أهل مشورته من أهل العلم والثقة، وغيرها من القواعد القضائية[2].

وما يميز العمل القضائي في الأندلس احتكامه إلى مجالس الشورى وهو بمثابة برلمان في وزارة العدل، يعتمد في إصدار الأحكام وإنفاذها على رأي أغلبية العلمـاء، وهو ما قيد انفراد القاضي بأحكامه، وإضفاء صفة الشرعية والإجماع على كل الأعمال القضائية، بالإضافة إلى أن قضاة الأندلس لم يكونوا يحكمون بالنصوص فقط، بل كانوا يجتهدون ويراعون البيئة المحلية ويتأثرون بما حولهم[3].

وظهر نظام القضاة المشاورين وتألفت منهم هيئة تسمى "المشورة"، التي تضع القواعد الفقهية وتحدد المبادئ، في حين اقتصر أمر القضاة على التطبيق[4]. ولكننا لا نتفق مع د. حسين مؤنس من أن هذا النمط القضائي مستمد من مصطلح "الكوريا" "Coria" القضائية في نظام القضاء الروماني، فالشورى مبدأ ديمقراطي إسلامي وردت أدلته في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

---

(1) حسين مؤنس: المرجع السابق، ص486-487.

(2) حسين مؤنس: نفس المرجع، ص651.

(3) نفسه، ص484.

(4) نفسه، ص488.

وكان النظام القضائي في الأندلس متمتعا باستقلالية تامة، إذ لم يكن للحكومة أصحاب شروط (موثقون) رسميون، بل كان للقضاة الحرية في اختيار من يقوم بتحرير ما يتعاقدون عليه من شروط، وقد أفادتنا المصادر بمعلومات وافرة عن علماء الأندلس سواء من القضاة أو المشاورين أو الكتاب وغيرهم ممن أجادوا عقد الوثائق والشروط وألفوا فيها الكتب، التي تعتبر مصادر هامة وفريدة في دراسة تاريخ الأندلس القانوني والاجتماعي[1].

(1) آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص441 وما بعدها.

خاتمـة

في ختام هذه الأطروحة الموسومة بـ: **العلاقات الثقافية بين الدولة الأغلبية والإمارة الأموية في الأندلس (184-296هـ/800-908م) في مجال المذاهب الإسلامية العلوم الشرعية أنموذجا**، وبعد أن أحطت بالموضوع من أطرافه، واستجمعت معلوماته في حدود الوفرة من المظان المختلفة، المصادر المخطوطة والمطبوعة والبحوث العربية والأجنبية الحديثة، توصلت إلى مجموعة من الاستنتاجات، كمحصلة لجمع النصوص وآراء الباحثين حول حيثيات هذه الدراسة:

فيما يتعلق بالباب الأول والذي حمل عنوان العلاقات المذهبية، بينا أولا قبل نشوء المذاهب الإسلامية، قيام منهج السلف الصالح في البيئتين المغربية والأندلسية بفضل دخول الصحابة والتابعين، وبرهنّا بالإحصائيات انتقال أكثر من 40 صحابيا وما يناهز 38 تابعيا إلى بلاد المغرب الإسلامي ولاسيما بعثة الفقهاء العشرة الذين أرسلهم عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه، لتعليم أهلها علوم دينهم وغيرها من العلوم التي كانوا بأمس الحاجة إليها.

بينما لم تحظ بلاد الأندلس بدخول الصحابة مع بداية فتحها في أواخر القرن 1هـ/7م أي في غضون سنة 92هـ/710م، على حين تشرفت بدخول 11 تابعيا.

ولم تكن هذه العملية محصورة في العمل العسكري في إطار الفتوحات الإسلامية، بل اقترنت بإنجاز أعمال حضارية وإنسانية تركت الأثر الطيب والمفعول الإيجابي في أوساط شعوب المنطقتين، من خلال تأسيس المساجد والكتاتيب ونشر العلوم الدينية واللغوية والأدبية بالتدرج، ثم تلتها العلوم الأخرى كثمرة ناضجة للجهود المبذولة في مجال التربية والتعليم.

وكان للجاليات العربية والإسلامية الوافدة على رأس الجيوش الإسلامية الفاتحة والهجرات القبلية والعلمية المتدفقة، الدور البارز في ترسيخ أصول الثقافة العربية والإسلامية وانتشار الإسلام وسيادة اللغة العربية، كلغة رسمية وأداة ثقافية وازدهار العلوم العقلية في العصور اللاحقة.

وفي سياق الفصل الأول تابعنا المسيرة الحضارية في المغرب والأندلس، بالحديث عن انتقال المذاهب الفقهية المبكرة، كالمذهب الأوزاعي في كلتا البيئتين، والتي درج الباحثون على تسميتها بالمذاهب المبتدئة ثم المندثرة.

وفي خضم ذلك، لاحظنا بأن المذهب الأوزاعي شهد انتشارا واسعا في الأندلس وهيمن على حياتها الدينية، وهذه الظاهرة ارتبطت بعاملين هما محاكاة الأندلسيين للتقليد الشامي، لكون مؤسس المذهب من أهل الشام، وأغلب الجاليات الأندلسية شامية الأصل.

أما العامل الثاني فإنه يكمن في موالاة إمامها للأمويين بالأندلس، وكان من الطبيعي أن يؤيد عبد الرحمن الداخل وأسرته هذا المذهب، حتى يتلازم استقلال الأندلس المذهبي مع استقلالها السياسي، وبخلاف ذلك فإنه لم يحقق رواجا كبيرا في المغرب الأدنى، لقلّة أتباعه ونزوع مذهب الأوزاعي إلى الحديث أكثر من الفقه، في وقت مال فيه المغاربة إلى منهج الرأي القائم على المسائل الفقهية الاجتهادية، فضلا على أن هذا المذهب بدأ يتلاشى حتى في موطن ظهوره بالشام، ويمكن تفسير ضآلة انتشاره بولاء المغرب الأدنى في عصر الولاة وعصر الدولة الأغلبية للخلافة العباسية، لذا لم يشجع الحكام بالمنطقة على نشره لولاء إمامه للأمويين.

واستخلصنا من الفصل الأول أيضا انتشار المذهب المالكي مع أواخر القرن 2هـ/8م في بلاد المغرب والأندلس، وناقشنا عوامل هذا الانتشار الدينية والثقافية والسياسية في الفصل الثاني، بفضل الرحلة إلى الحجاز بغرض الحج والعلم، وفي هذا الشأن ذكرنا الرواة المغاربة والأندلسيين عن الإمام مالك، والذين مثّلوا النخبة والطليعة المذهبية التي ساهمت في التمكين لمذهب إمام دار الهجرة وأهل المدينة، وركزنا في هذا النطاق على القواسم المشتركة في مسار دخول هذا المذهب في البلدين وتبادل الجهود في نشره، وتوصلنا إلى نتيجة مفادها بأن أهل المغرب كان لهم الفضل البين في ترسيخه بالأندلس، لذا درسنا باستفاضة الرحلات الأندلسية من مختلف الحواضر إلى بلاد المغرب الأدنى للدراسة على أعلامها وعلى رأسهم الإمام سحنون صاحب المدونة.

وبالمقابل أبرزنا مسألة استقرار بعض أعلام الأندلس على المذهب المالكي في بلاد المغرب الأدنى مثل يحي بن عمر بن يوسف (ت289هـ/901م)، ويوسف بن يحي المغامي (ت288هـ/900م)، وعلماء أندلسيين آخرين، مما يبين تقاسم الأدوار بين الطرفين في نصرة المذهب المالكي، فبعد أن حلّ أهل الأندلس كطلبة، ارتقوا في مراحل لاحقة إلى شيوخ وأساتذة حافظوا على استمرار الاتجاه المذهبي المديني بفضل إسهاماتهم العلمية.

ولاحظنا في هذا السياق ضآلة الهجرة المغربية إلى الأندلس ذات الخلفية المذهبية المالكية إلا بعد سقوط الدولة الأغلبية وظهور التشيع في بلاد المغرب الإسلامي، حيث اضطرت كثير من الأسر السنية مغادرة البلاد واللجوء إلى الأندلس والعيش بسلام بين أكناف الخلافة الأموية، لكن هذه المرحلة تتجاوز الإطار الزمني للبحث.

ولكن هيمنة المذهب المالكي على المغرب والأندلس في القرن 3هـ/9م، لم تشكل حائلا دون دخول المذاهب الفقهية السنية الأخرى كالمذهب الشافعي والمذهب الحنفي، وهنا اهتدينا إلى بيان الانتشار الواسع الذي عرفه المذهب الشافعي بالأندلس ومدى رواج المذهب الحنفي بالمغرب الأدنى وخاصة في العصر الأغلبي.

ورصدنا في النصوص التاريخية المعلومات التي تثبت وجود اتصالات وعلاقات متبادلة في أساليب ووسائل دخولهما ما أمكن ذلك مما أتيح لنا من إشارات مكنونة بين أطواء المصادر التي درست موضوع المذاهب الإسلامية الفقهية على منهج أهل السنة والجماعة.

أما الباب الثاني الذي تضمن دراسة العلاقات بين المغرب الأغلبي والأندلس الأموي في مجال العلوم الشرعية، علوم القرآن وعلم الحديث والفقه الإسلامي، فقد خرجنا بجملة من الحقائق التاريخية الهامة.

ففي مجال العلوم القرآنية، جاءت الدراسة مستهلة لتتبع دخول القرآن الكريم إلى بلاد المغرب الإسلامي والأندلس محفوظا في الصدور أو مكتوبا على المصاحف في عهد التابعين، مركزين على دخول المصحف العثماني إلى البلادين بخطوطه المختلفة الحجازية والكوفية ثم انتشارها بالخط المغربي والأندلسي وهذا في العصور اللاحقة بالخصوص.

وفي علم القراءات أخذ المغاربة والأندلسيون بالقراءات المختلفة، وبينا بأن هذا العلم مر بثلاثة أطوار هي: طور القراءات المتعددة، ثم طور القراءات الاختيارية وأخيرا انتهى مسارها بالإرساء على القراءات الترجيحية أي تفضيل أهل المغرب والأندلس لقراءة نافع المدني مع بيان عوامل ذلك إلى أن التزموا في النهاية بقراءة ورش عن نافع المدني وهنا بينا تأثير المدرسة المصرية في القراءات على البلادين ونوهنا بدور المدرسة الأندلسية في تأصيل رواية ورش بالمغرب الإسلامي وأوضحنا مظاهر العلاقات المتبادلة في هذا المضمار.

ونفس القاعدة سار عليها علم التفسير في المغرب والأندلس، فقد أخذوا مناهجه من مختلف مدارس المشرق بفضل عامل الرحلة العلمية وهجرة علماء التفسير المشارقة إلى المغرب والأندلس، وما ترتب على ذلك من نتائج تمثلت في أخذهما الاتجاه المناسب لهما وهو التفسير "بالمأثور"، مع تعاطيهما للتفسير بالرأي والتفسير اللغوي وتفسير الأحكام وغيرها من أنواع التفسير، مع إشارتنا إلى ظهور أعلام التفسير والمؤلفات في هذا المجال بالمغرب والأندلس كدليل على الاجتهاد وعدم الاكتفاء بالتقليد، وفي آخر الفصل تبين لنا مدى تأثير المدرسة المغربية على نظيرتها الأندلسية في علم التفسير.

وذاتها معادلة العلاقات الثقافية برسم علم الحديث، اقتفينا أثرها في دراسة مظاهر التبادل في الإلمام بهذا التخصص الهام من العلوم الشرعية.

فبعد أن ذكرنا بواكير دخول الحديث النبوي الشريف إلى المغرب والأندلس مع الصحابة والتابعين، أشرنا إلى جهود علماء البلدين في نشر السنة النبوية الشريفة واتباع آثار الصحابة والتابعين بهدف الحفاظ على منهج أهل السنة والجماعة، من خلال التركيز على رواية الأحاديث الصحيحة وإطلاق المحاذير من تسرب المرويات الواهية سواء الضعيفة أو الموضوعة (المكذوبة عن النبي صلى ا عليه وسلم). ولتحقيق ذلك استلزم الأمر عقد الرحلات العلمية إلى المشرق الإسلامي والتكوين بمدارس الحديث المشهورة في الحجاز والعراق ومصر والشام، على وجه الخصوص، وهذا بالرواية على أعلام الحديث ومعرفة مناهج دراسة الحديث وتقييمه، وبالطبع اقترن ذلك بالاطلاع على المؤلفات الحديثية المشهورة، ثم العمل على نقلها إلى المغرب والأندلس، وفي خضم هذا الفصل تتبعنا خطوات التبادل الحديثي بين الطرفين، أي الهجرة والرحلة المتبادلة بين علماء البلدين في مجال الحديث النبوي الشريف وانتقال المصنفات التي ألفت والاعتكاف على دراستها والاستفادة من مكنوناتها العلمية، وخلصنا إلى الحكم بأن مدرسة الحديث الأندلسية كانت أكثر حضورا وتأثيرا من نظيرتها المغربية في فترة البحث.

وكان آخر الفصول في هذا الباب، مخصصا للعلاقات الفقهية بين المغرب والأندلس فبينا مصادرها المذهبية، حيث كانت مالكية المنبع والاتجاه في أغلبها، مع الإشارة إلى الاتجاهات الأخرى.

وحددنا محاور الاتصالات في الدراسات الفقهية في معالم ثلاث، تبادل المدونات الفقهية على المذهب المالكي التي أنتجها علماء البلدين، كالمدونة الكبرى المؤلفة من قبل الإمام سحنون بن سعيد القيرواني، والواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب السلِمي الأندلسي، ثم العتبية أو المستخرجة وغيرها من المصنفات.

ثم عرجنا على دراسة المنظومة القضائية والمسائل والنوازل الفقهية مع بيان علاقة التأثير والتأثر بين البيئتين المغربية والأندلسية في إطار الحفاظ على اللحمة الحضارية والرابطة الإسلامية بعيدا عن متاعب السياسة وخلافاتها بين القيروان وقرطبة وهو ما اهتدينا إليه في آخر هذه الدراسة من أن ما يجمع بين العدوتَين المغربية والأندلسية أكثر مما يفرقهما، مما دعا بعلماء البلدين إلى نبذ مظاهر التفرقة وتعزيز أواصر الأخوة، وما جمعه ا لا تفرقه يد الشيطان، فكانت الغلبة في نهاية المطاف للمصلحة العامة بفضل التلاقح الثقافي ومخلفاته الإيجابية على مستقبل الشعوب الإسلامية، وكانت النتيجة حفاظ المغرب والأندلس على الروح الشرقية كنتيجة حتمية للثمار الطيبة التي أنتجتها العلاقات والروابط الثقافية بينهما في كنف المذهب المالكي السني والاهتمام بالعلوم الشرعية، وما وفره من مناعة حضارية وحصانة فكرية حافظت على الهوية العربية والإسلامية للأمة.

الملاحـق

I – نصوص (نماذج من المخطوطات)

1 – مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، المكتبة الوطنية، الرباط، المملكة المغربية، تحت رقم: 3928د.

- مخطوط يقع في 462 ورقة (نسخة على الميكروفيلم).
- خط مغربي مقروء.
- مبتور الأول (انعدام الديباجة).
- استهل المؤلف المخطوط بالحديث عن المؤلفين في أعلام المذهب المالكي، ومنهم العلاّمة رشيد الدين العطار المالكي، ألّف في ذلك كتابا أسماه: "الأعلام فيمن حدث عن مالك بن أنس من مشايخه الأعلام"، (ورقة 1).
- ذكر بعد ذلك فضل ترجيح مذهب مالك (من ورقة 3 إلى ورقة 7).
- بدأ كتابه بـ: "ونشرع الآن في ذكر طبقات الفقهاء المالكية، ونبدأ الآن بذكر أصحاب مالك الذين ماتوا في القرن الثاني الهجري ومن بعدهم في الثالث، ونزيد أتباعهم على ترتيب القرون والسنين، وأسقط ممن ذكر القاضي عياض، من لا شهرة له في العلم بفتيا ولا تأليف ولا يعرف بعبادة ولا زهد ولا حفظ ولا شعر ظريف ونسقط أيضا من الأخبار ما لا كبير فائدة أو كان ممن في كتبه تحريف وتصحيف... وبا سبحانه أستعين وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فمن الطبقة الأولى من أصحاب مالك، ثم ممن توفي قبله، وكانت أولى تراجمه:

- عبد الرحيم بن خالد بن زيد... روى عن مالك الموطأ وروى عنه الليث وابن وذهب وكان مالك يحبه، توفي بالأسكندرية سنة 153 أو 163هـ (ورقة 16).
- أما آخر ترجمة في المخطوط: سالم المنصوري، عالم الديار المصرية وحافظ العصر، تفقه وتخرج بالحافظ نجم الدين الغيطي... وشرح مختصر خليل، وتوفي يوم الثلاثاء 3 ربيع الأول عام 1015هـ/1606م.
- وضع عبارة انتهى (الكتاب المخطوط) سنة 1350 أو 1354هـ/1931 أو 1935م، وهو تاريخ خاص بكتابة هذه النسخة وليس تأليف الكتاب!
- انعدام فهرس المحتويات للمخطوط.

2 – ابن زمنين (محمد بن عبد ا الإلبيري، الأندلسي) - (ت399هـ/1008م): مختصر تفسير يحي بن سلام البصري، مخطوط، خزانة القرويين، فاس، المملكة المغربية، تحت رقم 34.

- مخطوط يقع في 201 ورقة، مسطرته 32، مقياس 18/27 (نسخة على الميكروفيلم).
- خط مغربي به ورقات قابلة للقراءة وأخرى يغمرها السواد.
- يشمل 10 أجزاء حسب الاصطلاح الأندلسي.
- قرئ على ابن أبي زمنين بقرطبة في شعبان سنة 395هـ/1004م.
- تم الفراغ من نسخه في 26 شوال سنة 611هـ/1214م.
- استعمل ابن زمنين لفظ قال: "يحي" وأحيانا قال: "محمد"، حينما يكون بصدد الإضافة اللغوية أو الفقهية من جانبه.
- حينما يسند يحي غالبا ما يسوق روايات الأحاديث في تفسير القرآن الكريم.
- زاد في الكتاب ما لم يفسره يحي بن سلام.
- أدخل الإعراب والنحو في التفسير.
- سلك منهاج الفقهاء في التأويل، لأن تفسير يحي بن سلام، تفسير بالمأثور.
- نموذج من تفسير فاتحة الكتاب:

«قوله تعالى: الحمد : حمد ا نفسه وأمر العباد أن يحمدوه، والحمد شكر النعمة، رب العالمين: العالمون، الخلق، ملك يوم الدين، قال قتادة: يوم يدين ا الناس فيه بأعمالهم، قال محمد: معنى الدين في اللّغة، الجزاء، ومن كلام العرب، دنته بما صنع، أي جازيته، قال يحي: من قرأ مِلِك يوم الدين من باب الملك، يقول هو ملك ذلك اليوم (ورقة 3)...».

3 – أسد بن الفرات، الأسدية، قطعة فيها كتاب "السرقة وقطع الطريق"، عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 264، ملف 1.

الورقة الأولى: وتشتمل على عنوان المخطوط والبسملة، والبقية ينتابها الغموض، وهذه عينة من المخطوط، بالورقة الثانية:

قلت لمالك لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم، قال للإبن الذي بلغ، بلغنا عن رسول ا قال: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم، وبلغنا عن علي بن أبي طالب - رضي ا عنه – أنه قال: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم أو دينار. قلت أرأيت أهل الذمة إذا

قطعوا الطريق على المسلمين فقتلوا وأصابوا الأموال فالحكم فيهم كالحكم على المسلمين، قال: نعم، وكذلك لو قطعوا على أهل الذمة، قال: نعم.

وقال أبو يوسف: يقول ابن عباس بالحد وليس بقتل السارق إلا إذا أخذ المال وقتل أهله، وإذا قتل ولم يأخذ المال. وأما إذا أخذ المال ولم يقتل، قطعت يده ورجله من خلاف، والرجل إذا قطع الطريق وأخذ المال ثم ترك ذلك وأقام في أهله، وما دام أخذ هل يقم الإمام الحد؟ قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأنه ترك ذلك وأقام في أهله زمنا... (ورقة 2 وجها وظهرا).

ملاحظة: القطعة من الأسدية، يتخللها الفقه الحنفي الذي جاء به أسد من العراق ونشره في القيروان، وقد درج في تأليف هذه القطعة على طريقة السؤال: "قلت"، "أرأيت"، "هل"، ويأتي الجواب من محمد بن الحسن الشيباني أو من أبي يوسف أو من مالك، وهي من الأسئلة الحنفية التي دخل بها أسد من العراق إلى أصحاب مالك بمصر وأخذ الأجوبة عنها عن عبد الرحمن بن القاسم ودونها في كتابه الذي سماه (الأسدية).

- نوع الورق/ الرق.
- عدد الأوراق: 12 ورقة.
- الخط: مغربي رديء.

4 – كتاب البيوع من موطأ مالك، رواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن مالك، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 39، ماف 8.

الورقة الأولى: بسم ا الرحمن الرحيم

قال حدثني عبد الرحمن بن القاسم قال حدثني مالك بن أنس أنه بلغه عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: نهى رسول ا – صلى ا عليه وسلم – عن بيع العربان، قال مالك وذلك فيما نرى وا أعلم.

- نوع الورق: الرق.
- عدد الأوراق: 6 أوراق.
- الخط: مغربي جميل، أما عناوين الأبواب فهي مكتوبة بالخط الكوفي.

5 – عبد ا بن عبد الحكم (ت214هـ/829م) – المختصر الكبير – الجزء الثاني من كتاب الشهادات والوكالة، رواية ابنه محمد بن عبد ا بن عبد الحكم (ت268هـ/882م)، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 85، ماف 9.

الورقة الأولى: بسم ا الرحمن الرحيم

قال محمد بن عبد ا بن عبد الحكم عن أبيه عبد ا قال: وإذا وكلت المرأة زوجها في حق لها وبيع وشراء ثم ادعت أنه لم يعطها شيئا فليس عليه إلا يمينه ويبر، وكذلك القوم يوكلون الوكلاء بالبلدان يقتصون لهم الأموال. ومن وكّل رجلاً بخصومه حتى إذا أشفا حاف المخاصم بالعتق ألا يخاصمه فليس ذلك له، وإذا وكّل رجلٌ رجلاً يقبض ماله فزعم الوكيل أنه أخذه وليس لصاحب الحق بينة والوكيل مقر ولم يدفع إلى صاحب الحق شيئا فليس إقرار الوكيل إلا ببينة عليه وإلا عزم الحق.

- نوع الورق/ الرق.
- عدد الأوراق: 23 ورقة من الحجم الكبير.
- الخط: مغربي جميل.

6 – محمد بن إبراهيم بن زياد المواز: الموازية، رواية أبي بكر أحمد بن محمد بن خلد بن ميسر لمحمد بن عيسى نفعه ا به آمين يا رب العالمين، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 30، ماف 3.

الورقة الأولى: بسم ا الرحمن الرحيم

باب الصلاة في السفر: قال قلت لمحمد بن إبراهيم ما قولك في مسافر يصلي بمسافرين ومقيمين فأتم بهما الصلاة أربعا قال يعيد الإمام ومن معه من المسافرين في الوقت وحده ويعيد المقيمون صلاتهم في الوقت وبعد الوقت، ولقد اختلف علينا في المقيمين أنهم لا يعيدون إلا في الوقت، قال محمد وأخبرنا عبد ا بن عبد الحكم عن مالك في كتبه ثم سمعته يقول أن المقيمين يعيدون إلا في الوقت، وبعد الوقت وقال لنا أصبغ بن الفرج ورواه عن ابن القاسم قال محمد وهو الصواب.

- نوع الورق: الرق.
- عدد الأوراق: 16 ورقة من الحجم الكبير.
- الخط: مغربي جميل.

7 – أحمد بن يزيد المعلم عن موسى بن معاوية الصمادحي: كتاب فيه أحاديث في السنة والنهي عن البدعة، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 95، ماف 3.

- الورقة الأولى وجه: خط غير مقروء ما عدا عنوان المخطوط، أما ظهر الورقة فقد جاء فيهما ما يلي:

حدثنا عباس، والحديث لمعمر بن هارون، قال سمع عن سفيان بن عيينة وسئل عن القرآن فقال كلام ا وليس بمخلوق... وعن يونس بن بكر عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن الحسين أنه سئل عن القرآن فقال: ليس بخالق ولا مخلوق وهو كلام ا الخالق... وعن عباس وسمعه من محمد بن يحي بن سعد قال سمعه معاذ بن معاذ يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر با العظيم... وضربت عنقه وألقيت رأسه في الماء... فهو مرتد يستتاب إذا تاب وإلا قتل وإما إن قال قوله يقتل.

- نوع الورق: الرق.
- عدد الأوراق: 9 ورقات.
- الخط: مغربي غير واضح الأول والآخر.

8 – يحي بن عون الخزاعي: كتاب الحجة والرد على أهل الأهواء والمبتدعة، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 1/25، ماف 6.

أوله: بسم ا الرحمن الرحيم

أما بعد، فإن ا شرع لمحمد – صلى ا عليه وسلم – شرائع الهدى وأنزل عليه الكتاب... تنزيل من حكيم حميد لا يعوج فهوم ولا يعتب فيستعتب ومن التمس الهدى في غيره يضله ا ... ودعا ا عباده ليسارع إليه المسارعون وسبق إليه السابقون من أصحابه، فكانوا الذائدين عن حرمة الإسلام القائمين بهدى الأحكام، المبينين لما بعدهم وضح الأعلام وما في التنزيل مما حظر عن الناس تأويله وكان الرسول – صلى ا عليه وسلم – المبين لما في "لا إله إلا ا " عن ا ، المفسر من كلام ا المبين لأمته، وحظر تأويل الكتاب عنها إلا بعلم سابق وتأويل متقدم من النبي المصطفى ومن أصحابه العاملين بما ارتضى.

- نوع الورق/ الرق.
- عدد الأوراق: 14 ورقة.
- الخط: مغربي رديء.

9 – أبو عثمان سعيد بن محمد بن الحداد: الجزء الرابع من معاني الأخبار، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 64، ماف 2.

- بداية المخطوط: بسم ا الرحمن الرحيم

قال حدثنا إسحاق بن إبراهيم بن عباد الصنعاني عن عبد الرزاق بن همام عن معمر بن راشد عن ابن طاووس عن أبيه قال: كان ابن عباس يقول في السدس الذي حجبه الأخوة للأم هو للأخوة، قال لا يكون للأب إنما بعهد من الأم ليكون للأخوة، قاله ابن طاووس وبلغني أن النبي – صلى ا عليه وسلم – أعطاهم السدس.

- نوع الورق/ الرق.
- عدد الأوراق: 16 ورقة.
- الخط: مغربي جيد.
- المقاس: 30 x 18 سم.

2 – جداول:

أ – جدول بأسماء الأمراء الأغالبة

الأمراء الأغالبة
1 – إبراهيم بن الأغلب (184-196هـ/800-812م)
2 – أبو العباس عبد ا بن الأغلب (196-201هـ/812-816م)
3 – زيادة ا الأول (201-223هـ/816-837م)
4 – أبو عقال الأغلب (223-226هـ/837-840م)
5 – أبو العباس محمد بن الأغلب بن إبراهيم (226-242هـ/840-856م)
6 – أبو إبراهيم أحمد بن محمد (242-249هـ/856-863م)
7 – زيادة ا الثاني (249-250هـ/863-864م)
8 – أبو الغرانيق محمد بن أحمد (250-261هـ/864-875م)
9 – إبراهيم بن أحمد (261-289هـ/875-902م)
10 – أبو العباس عبد ا بن إبراهيم (289-290هـ/902-903م)
11 – زيادة ا الثالث (290-296هـ/903-908م)[1]

(1) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص14-39، ابن وردان: تاريخ مملكة الأغالبة، ص54-64، النويري: نهاية الأرب، ج24، ص100 وما بعدها إلى ص153، عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب الكبير، ج2، ص373-403.

ب – جدول بأسماء الأمراء الأمويين بالأندلس

الأمراء الأمويون بالأندلس
1 – عبد الرحمن الداخل (138-172هـ /756-788م)(1)
2 – هشام الرضا (172-180هـ /789-796م)(2)
3 – الحكم بن هشام الربضي (180-206هـ /796-822م)(3)
4 – عبد الرحمن الثاني بن الحكم المعروف بالأوسط (206-238هـ /822-852م)(4)
5 – محمد بن عبد الرحمن (238-273هـ /852-886م)(5)
6 – المنذر بن محمد (273-275هـ /886-888م)(6)
7 – عبد ا بن محمد (275-300هـ /888-912م)(7)

---

(1) المقري: نفح الطيب، ج1، ص327 وما بعدها، أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص97، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص261 وما بعدها، عبد الرحمن علي الحجي: التاريـخ الأندلسـي، ص215-279 وما بعدها.

(2) المقري: نفح الطيب، ج1، ص334 وما بعدها، مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص169 وما بعدها، الحجي: التاريخ الأندلسي، ص246-279، أحمد مختار العبادي: المرجع السابق، ص111-112-113، حسين مؤنس: المرجع السابق، ص269-270.

(3) المقري: نفح الطيب، ج1، ص338 وما بعدها، مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، ص175 وما بعدها، الحجي: التاريخ الأندلسي، ص282 وما بعدها، العبادي: المرجع السابق، ص120 وما بعدها، حسين مؤنس: المرجع السابق، ص278 وما بعدها.

(4) المقري: نفح الطيب، ج1، ص344 وما بعدها، مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، ص183-184، حسين مؤنس: المرجع السابق، صفحات 288-290-292-293، العبادي: المرجع السابق، ص130 وما بعدها، ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، صفحات 1-8-22-25-28-31-39-89.

(5) المقري: نفح الطيب، ج1، ص350 وما بعدها، الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ج1، ص40، ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص66، مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، ص192-193، حسين مؤنس: المرجع السابق، ص300 وما بعدها، العبادي: المرجع السابق، ص157 وما بعدها، الحجي: التاريخ الأندلسي، ص284، ابن حيان: المقتبس، ص101-102 وما بعدها.

(6) المقري: نفح الطيب، ج1، ص352، مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، ص194-195، حسين مؤنس: المرجع السابق، ص304.

(7) المقري: المصدر السابق، ج1، ص352-353، مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، ص198-199، العبادي: المرجع السابق، ص161-164، حسين مؤنس: المرجع السابق، ص305-306.

ج – جدول بأسماء قضاة الأغالبة (نماذج)

إسم القاضي	فترة القضاء	المكان
- عبد ا بن غالب الرعيني (ت190هـ/805م)[1]	- (171-190هـ/778-805م)	- القيروان
- أبو محرز الكناني (ت214هـ/829م)[2] حنفي ومعتزلي المذهب	- سنة (191-214هـ/806-829م)	- القيروان
- أسد بن الفرات (ت213هـ/828م)[3]	- 204-213هـ/819-828م) مع أبي محرز	- القيروان وصقلية
- أحمد بن أبي محرز (ت221هـ/835م)[4]	- 220هـ/835م، مدة قضائه 9 أشهر	- القيروان
- ابن أبي الجواد[5] حنفي ومعتزلي المذهب	- منذ 221هـ/835م في عهد الأمير أحمد بن الأغاب	- القيروان
- سحنون بن سعيد التنوخي (ت240هـ/854م)[6] مالكي المذهب	- 234هـ/848م ولاّه محمد بن الأغاب إلى 240هـ/854م	- القيروان
- الطبني، شريك سحنون في القضاء[7]	- أواخر ولاية سحنون إلى سنة 242هـ/856م	- القيروان
- سليمان بن عمران (ت270هـ/883م)[8] حنفي المذهب	- سنة 242هـ/856م ثم عزل (سنة 257هـ/870م) ثم بين 259-267هـ/872-880م)	- القيروان

(1) الشيخ محمد الجودي القيرواني: تاريخ قضاة القيروان، ص55 وما بعدها، إبراهيم بحاز: القضاء في المغرب الإسلامي، ج2، ص667، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص41-42.

(2) محمد الجودي: نفس المصدر، ص60 وما بعدها، إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ج2، ص667.

(3) محمد الجودي: نفسه، ص63-65، إبراهيم بكير بحاز: القضاء في المغرب الإسلامي، ج2، ص667-668.

(4) محمد الجودي: المصدر السابق، ص65-68، بحاز: المرجع السابق، ج2، ص677، ذكر بأن فترة قضائه امتدت إلى سنة 291هـ/903م، وهذا خطأ لأنه توفي سنة 221هـ/835.

(5) محمد الجودي: المصدر السابق، ص68-78، إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ج2، ص668.

(6) محمد الجودي: نفس المصدر، ص72-78، إبراهيم بحاز: نفس المرجع، ج2، ص669، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص44-46.

(7) الجودي: تاريخ قضاة القيروان، ص78-79، بحاز: القضاء في المغرب الإسلامي، ج2، ص669.

(8) الجودي: المصدر السابق، ص79-80، بحاز: المرجع السابق، ج2، ص669-670.

- عبد ا بن أحمد بن طالب التميمي[1]	- 257-259هـ/870-872م ثم بين 267-275هـ/880-888م	- القيروان
- محمد بن عبدون[2] حنفي المذهب (ت297هـ/909م)	سنة 275هـ/888م، مدة 30 شهرا	- القيروان
- عبد ا بن هارون السوداني الكوفي (الحنفي)[3]	- حوالي سنة 278هـ/891م ثم عزل بعد سنتين	- القيروان
- عيسى بن مسكين (ت295هـ/907م)[4]	- حوالي 281-289هـ/894-901م	- القيروان
- محمد بن أسود الصديني المعتزلي[5]	- 289-290هـ/901-902م	- القيروان
- حماس بن مروان (ت304هـ/916م)[6]	- 290-294هـ/902-906م	- القيروان

د – جدول بأسماء قضاة الإمارة الأموية بالأندلس (نماذج)

إسم القاضي	تاريخ القضاء	المكان
- معاوية بن صالح الحضرمي (ت168هـ/784م)[7]	- ولي قضاء الجماعة بالأندلس أيام الأمير عبد الرحمن الداخل	- قرطبة
- عمر بن شراحبيل[8]	- ولاّه القضاء عبد الرحمن بن معاوية	- قرطبة
- يحي بن معمر[9]	- استقضاه الأمير عبد الرحمن، صلب في الحق، كان يستشير في أحكامه الفقيه المصري أصبغ بن الفرج	- قرطبة
- المصعب بن عِمران[10]	- ولي القضاء في عهد هشام بن عبد الرحمن بعد رفضه أيام حكم الأمير عبد الرحمن بن معاوية	- قرطبة

---

(1) محمد الجودي: المصدر السابق، ص81-84، بحاز: المرجع السابق، ج2، ص670.

(2) محمد الجودي: نفس المصدر، ص84-85، بحاز: نفس المرجع، ج2، ص671.

(3) محمد الجودي: نفسه، ص85-86، بحاز: نفسه، ج2، ص671.

(4) محمد الجودي: نفسه، ص86 وما بعدها، بحاز: نفسه، ج2، ص671، النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص47-48.

(5) محمد الجودي: المصدر السابق، ص92-93، بحاز: المرجع السابق، ج2، ص671.

(6) محمد الجودي: نفس المصدر، ص93-96، بحاز: نفسه، ج2، ص671.

(7) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص59، الخشني: قضاة قرطبة، ص107 وما بعدها.

(8) الخشني: قضاة قرطبة، ص116 وما بعدها.

(9) النباهي: المصدر السابق، ص60-61.

(10) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص61 وما بعدها، الخشني: قضاة قرطبة، ص79-80-121 وما بعدها.

- محمد بن بشير المعافري[1] (ت198هـ/813م)	- استقضاه الحكم بن هشام	- قرطبة
- سعيد بن محمد بن بشير المعافري[2]	- ولاه الأمير الحكم بن هشام	- أستجة
- الفرج بن كنانة[3]	- استقضاه الحكم بن هشام قضاء الجماعة	- قرطبة
- سعيد بن سليمان الغافقي[4]	- ولاه الأمير عبد الرحمن بن الحكم قضاء الجماعة، وعرف بالعدل في أحكامه	- ولي قضاء ماردة ثم قرطبة
- محمد بن زياد اللخمي[5]	- ولاه الأمير عبد الرحمن بن الحكم قضاء الجماعة	- قرطبة
- سليمان بن الأسود الغافقي[6]	- قلّده الأمير محمد بن عبد الرحمن ثم أعاده سنة 263هـ/876م	- ماردة ثم قرطبة
- أحمد بن زياد اللخمي (أخو محمد بن زياد المتقدم)[7]	- ولاّه الأمير محمد قضاء الجماعة، كان شديد التَهيب في قضائه	- قرطبة
- عمرو بن عبد ا بن ليث (من الموالي)[8]	- عينه الأمير محمد قضاء الجماعة سنة 250هـ/864م، له مكاتبات مع قاضي القيروان سليمان بن عمران	- قرطبة
- عامر بن معاوية اللخمي[9]	- عينه المنذر قضاء الجماعة، اعتمد كتاب آداب القضاة لأصبغ بن الفرج وله علاقة مع سحنون بالقيروان	- قرطبة
- النَضر بن سلمة الكلابي[10]	- ولاّه الأمير عبد ا بن محمد	- شذونة ثم قرطبة

(1) النباهي: المصدر السابق، ص63 وما بعدها، الخشني: قضاة قرطبة، ص127 وما بعدها.
اشترط نفاذ حكمه من الأمير إلى حارس السوق، كان يستشير الفقيه المالكي عبد الرحمن بن القاسم.

(2) الخشني: المصدر السابق، ص141 وما بعدها.

(3) النباهي: المصدر السابق، ص68-69، الخشني: المصدر السابق، ص145 وما بعدها.

(4) النباهي: نفس المصدر، ص69 وما بعدها، الخشني: قضاة قرطبة، ص182 وما بعدها.

(5) الخشني: نفس المصدر، ص176 وما بعدها، النباهي: المصدر السابق، ص70 وما بعدها.

(6) النباهي: المصدر السابق، ص71 وما بعدها، الخشني: المصدر السابق، ص198-214.

(7) الخشني: قضاة قرطبة، ص188 وما بعدها.

(8) الخشني: نفس المصدر، ص191 وما بعدها و ص195، ولي ثانية سنة 260هـ/873م، ص212.

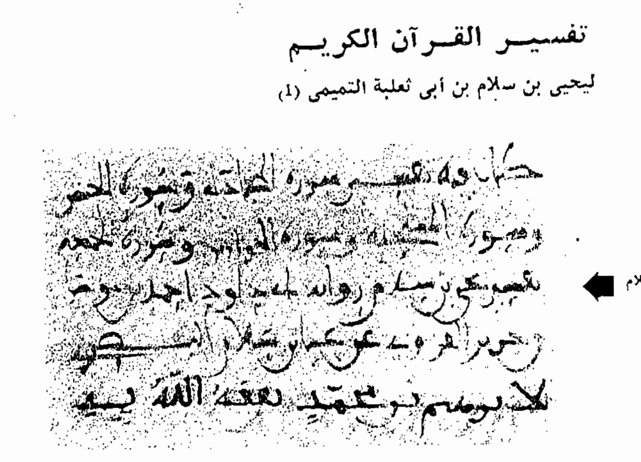
(9) الخشني: نفس المصدر، ص223 وما بعدها و ص224.

(10) الخشني: نفس المصدر، ص226.

3- صور للمخطوطات

تفسيــر القــرآن الكريــم

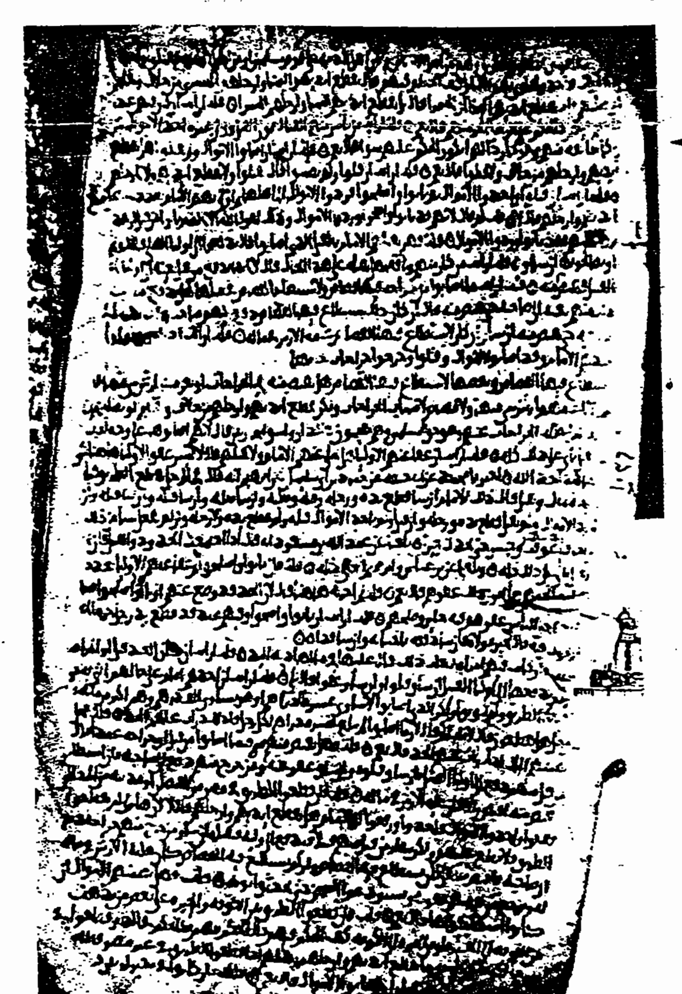
ليحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التميمي (1)



صفحة غلاف تفسير ابن سلام

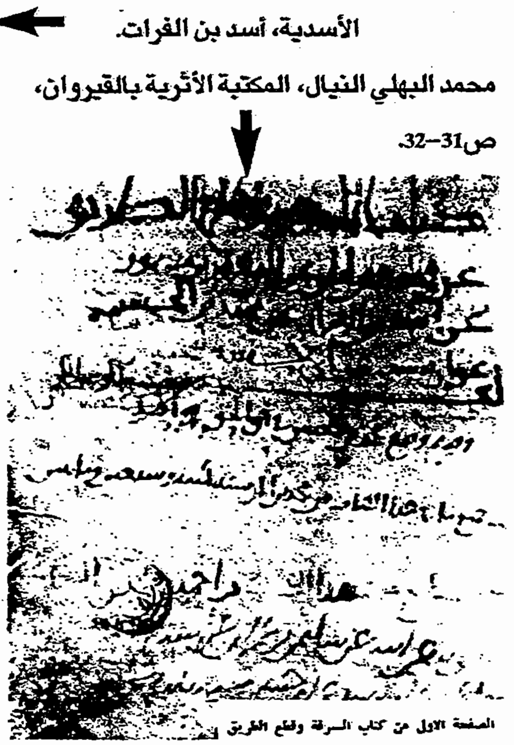
صفحة من تفسير ابن سلام

(1) محمد البهلي النيال، المكتبة الأثرية بالقيروان، ص25–26.



الأسدية، أسد بن الفرات.

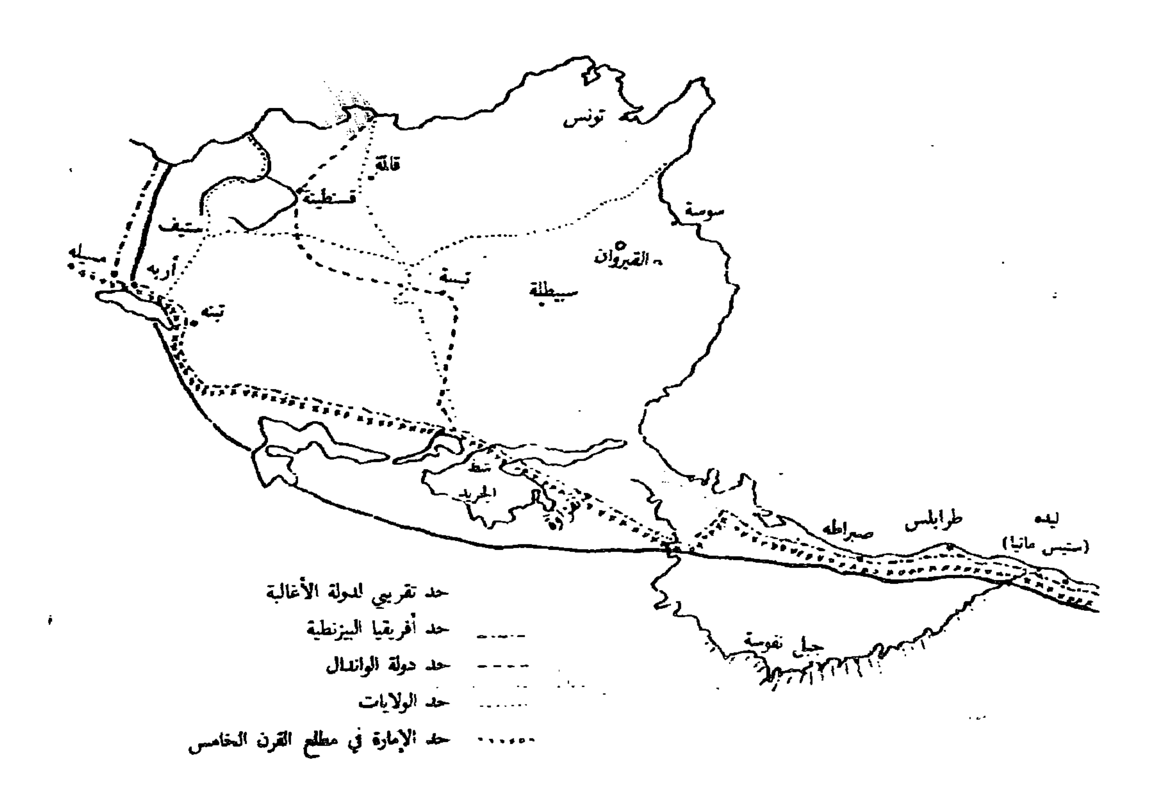
محمد البهلي النيال، المكتبة الأثرية بالقيروان، ص31-32.



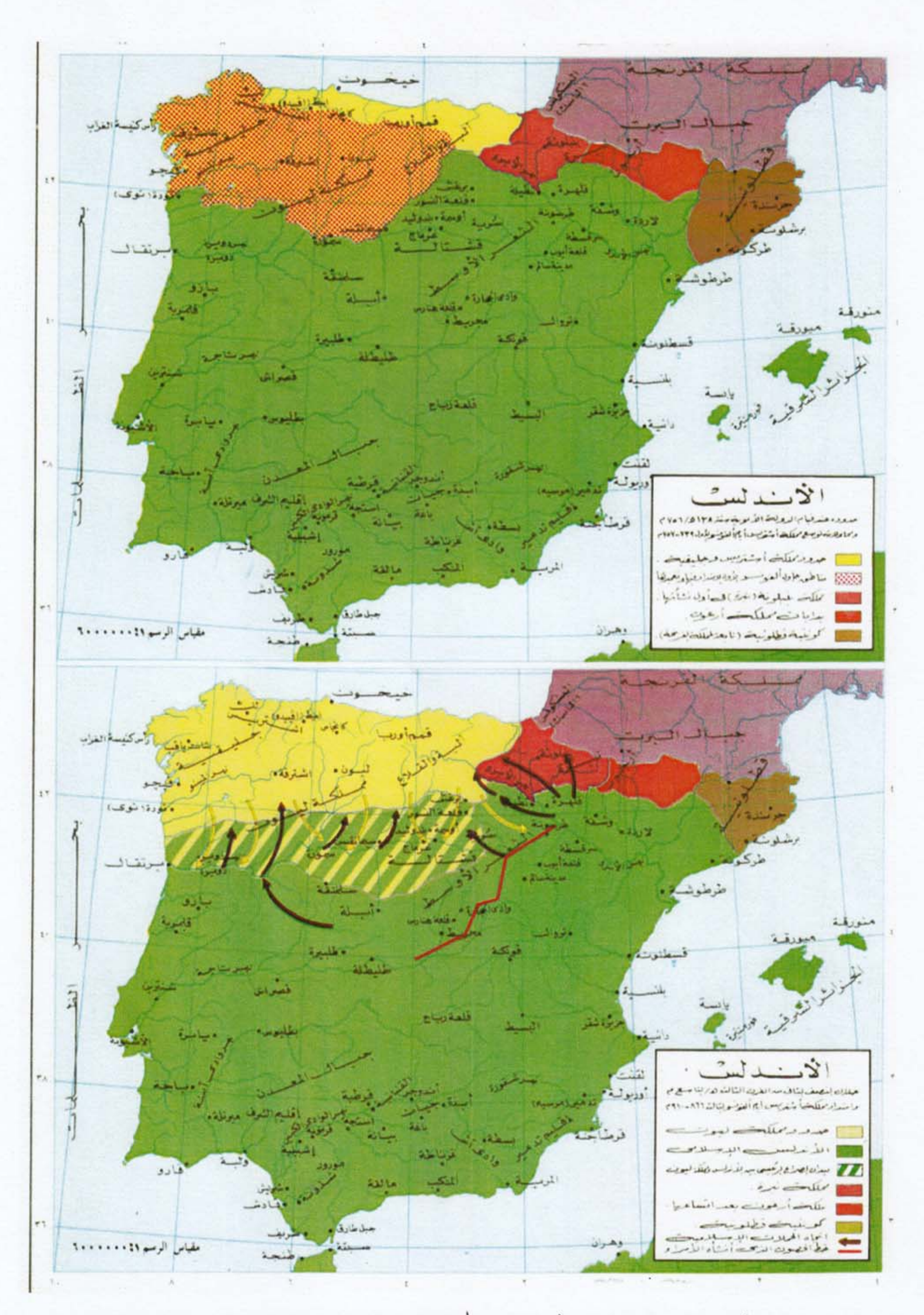
الصفحة الاولى من كتاب السرقة وقطع الطريق

4- خرائط

خريطة الإمارة الأغلبية[1]



(1) محمد الطالبي، الدولة الأغلبية، ص143.



حسين مؤنس: أطلس تاريخ الإسلام، ط1، دار لزهراء للإعلام العربي ،القاهرة ، مصر ،1986،ص171

البيبليوغرافيا

1 – المصادر المخطوطة:

1 - ابن حبيب السلمي (عبد الملك): الواضحة في السنن والفقه، مخطوط، خزانة القرويين، فاس، المملكة المغربية، تحت رقم 809.

2 - ابن الحداد (أبو عثمان سعيد): قطعة من تفسيره، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 1/103، ملف 2.

3 - ابن الحداد (أبو عثمان سعيد): معاني الأخبار، مخطوط، الجزء الرابع، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 64، ملف 2.

4 - الخزاعي (يحي بن عون بن يوسف): كتاب الحجة والرد على أهل الأهواء والمبتدعة، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 25، ملف 6.

5 - ابن أبي زمنين (محمد بن عبد ا): مختصر تفسير يحي بن سلام، خزانة القرويين، فاس، المملكة المغربية، تحت رقم 34.

6 - سحنون (ابن سعيد): كتاب البيوع من موطأ مالك روايةً عن عبد الرحمن بن القاسم، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 39، ملف 8.

7 - ابن سحنون (محمد): كتاب الأجوبة، مخطوط، المكتبة الوطنية، الحامة، الجزائر، تحت رقم 2270.

8 - السيالة محمود بن محمد بن الحاج محمد: مناقب أبي عنبسة خارجة الغافقي، مخطوط، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم 19269.

9 - الشيباني محمد بن الحسن: آثار الإمام محمد بن الحسن الشيباني، مخطوط، دار الكتب الوطنية، مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، تونس، تحت رقم 249.

10 - الشيباني محمد بن الحسن: كتاب العتق والتدبير، جزء من كتاب المبسوط، رواية أسد بن الفرات، مخطوط، متحف رقادة، عدد رتبي 265، ملف 19، القيروان.

11 - ابن عبد الحكم (عبد ا): المختصر الكبير، الجزء الثاني من كتاب الشهادات والوكالة، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، تونس، عدد رتبي 85، ملف 9.

12 - ابن الفرات أسد: الأسدية، قطعة مخطوطة منه بعنوان كتاب السرقة وقطع الطريق، متحف رقـادة، القيروان، عدد رتبي 264، ملف 1.

13 - القريشي المعلم (أحمد بن يزيد): كتاب فيه أحاديث في السنة والنهي عن البدعة، مخطوط، متحـف رقادة، القيروان، عدد رتبي 95، ملف 3 (المخطوط في وضعية مبتورة، يقع في 9 ورقات).

14 - مؤلف مجهول: طبقات فقهاء المالكية، مخطوط المكتبة الوطنية، الرباط، المملكة المغربية، تحت رقم 3928د.

15 - مصحف كتب على جلد الغزال بخط كوفي، مخطوط، 9 ورقات، المكتبة الوطنية، الحامة، الجزائر، رقم 2329.

16 - ابن المواز (محمد بن إبراهيم): كتاب الموازية (24 جزءا) منها: باب الصلاة في السفر، مقتطع من الجزء الأول، مخطوط، متحف رقادة، القيروان، عدد رتبي 30، ملف 3.

17 - يحي بن سلام: تفسير ابن سلام، مخطوط القيروان، مخبر رقم 254 ومخبر رقم 180.

18 - يحي بن سلام: تفسير ابن سلام، مخطوط على الميكروفيلم، المكتبة الوطنية، الحامة، الجزائر، تحـت رقم 5072.

19 - يحي بن سلام: تفسير ابن سلام، مخطوط مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم 18653.

20 - يحي بن سلام: تفسير بن سلام، مخطوطة العبدلية، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم 7447.

21 - يحي بن عمر الأندلسي: الجزء الثاني عشر من كتاب الحجة في الرد على الإمام الشافعي، مخطوط، متحف رقادة، عدد رتبي 242، ملف 16، القيروان.

2 – المصادر المطبوعة:

1 – ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1989.

2 – ابن الأبار: الحلة السيراء، تحقيق علي إبراهيم محمود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008.

3 – الإبياني (أبو العباس): مسائل السماسرة، تحقيق محمد العروسي المطوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992.

4 – ابن الأثير (الجزري): أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1996.

5 – ابن الأثير (الجزري): الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بدون رقم الطبع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2010.

6 – ابن الأثير (الجزري): الكامل في التاريخ، طبعة دار صادر، بيروت، لبنان، 1965.

7 – ابن الأخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي، القاهرة، مصر، 1976.

8 – الاصطخري (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي): المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسيني، دار القلم، القاهرة، مصر، 1961.

9 – البخاري: صحيح البخاري، ط1، دار ابن الهيثم، تحقيق محمد فؤاد عبد القاضي، 2003.

10 – ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك): كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 2003.

11 – البغدادي إسماعيل باشا: هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بدون رقم الطبع، إسطنبول، تركيا، 1951.

12 – البكري (أبو عبد ا بن عبد العزيز بن محمد، المكنى بأبي عبيد): المسالك والممالك لأبي عبيد ا البكري – الجزء الخاص ببلاد المغرب – تحقيق زينب الهكاري، ط1، مطبعة الرباط، المملكة المغربية، 2012.

13 – البكري (أبو عبد ا بن عبد العزيز): المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب - وهو جزء من كتاب المسالك والممالك - نشره الأب دوسلان، ط1، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1957.
14 – التهانوي (محمد علي الفاروقي): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، بدون رقم الطبع، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر، 1963.
15 – ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.
16 – ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تحقيق على محمد الطباع، بدون رقم الطبع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
17 – ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، نشره ج. برجستراسر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982.
18 – الجودي الشيخ محمد القيرواني: تاريخ قضاة القيروان، تحقيق أنس العلاني، ط1، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2004.
19 – ابن حبيب السلمي (عبد الملك): كتاب آداب النساء - كتاب الغاية والنهاية - تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992.
20 – ابن حبيب السلمي (عبد الملك): طبقات الفقهاء من لدن الصحابة ومن بعدهم من العلماء، تحقيق رضوان بن صالح الحصري، ط1، مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف والسيرة العطرة، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2012.
21 – ابن حبيب السلمي (عبد الملك): كتاب التاريخ، تحقيق عبد الغني مستو، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2008.
22 – ابن حبيب السلمي الأندلسي (عبد الملك): تفسير غريب الموطأ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001 (جزءان).
23 – ابن الحجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، بدون رقم الطبع، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
24 – ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، مصر، 1323هـ/1905م.
25 – ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، تحقيق إبراهيم الزيبق، بدون رقم الطبع، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
26 – ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد، ط1، دار المعارف، مصر، 1962.
27 – ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1983.
28 – ابن حزم: فضائل الأندلس وأهلها، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، ط1، بيروت، لبنان، 1968.
29 – الحميدي (أبو عبد ا محمد بن أبي نصر): جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983 (جزءان).

30 – الحميدي (أبو عبد ا محمد بن أبي نصر): جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق ناصر الأنصاري، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2008.
31 – الحميري (أبو عبد ا محمد بن عبد ا): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت،، لبنان، 1975.
32 – ابن حوقل (أبو القاسم النصيبي): كتاب صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
33 – ابن حيان القرطبي: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق الدكتور محمود علي مكي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1973.
34 – ابن خردانبة: المسالك والممالك، نشر قودجي، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، ومؤسسة الخافجي، مصر، 1889.
35 – الخُشني (محمد بن حارث): أخبار الفقهاء والمحدثين، تحقيق ماريا لويسا آبيلا واويس مولينا، ط1، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، إسبانيا، 1992.
36 – الخُشني (محمد بن حارث): طبقات علماء إفريقية، تحقيق محمد بن أبي شنب، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.
37 – الخُشَني (محمد بن حارث): قضاة قرطبة، تحقيق ياسر سلامة، ط1، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2008.
38 – الخُشني (محمد بن حارث): كتاب أصول الفُتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، تحقيق محمد المجدوب ومحمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
39 – ابن الخطيب (لسان الدين): أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام، تحقيق سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003 (جزءان).
40 – الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت): تاريخ بغداد، بدون رقم الطبع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
41 – الخطيب البغدادي: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، ط2، دار إحياء السنة، 1974.
42 – ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، تحقيق عادل بن سعد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010.
43 – ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1968.
44 – ابن خلدون (عبد الرحمن): تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر)، تحقيق عادل بن سعد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010.
45 – ابن خلدون (عبد الرحمن): تاريخ العلاّمة ابن خلدون (كتاب العبر)، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1968.
46 – ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق إحسان عباس، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1970.

47 – الداودي (أبو جعفر أحمد بن نصر): كتاب الأموال، تحقيق رضا محمد سالم شحادة، ط1، مركز إحياء التراث المغربي، الرباط، المملكة المغربية، 1988.
48 – الدوادي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1972.
49 – الدباغ (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري) وابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1993 (4 أجزاء).
50 – الذهبي (أبو عبد ا شمس الدين): تذكرة الحفاظ، طبعة دار التراث العربي، بيروت، لبنان، 1954.
51 – الذهبي (أبو عبد ا شمس الدين): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب أرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، 1984.
52 – الذهبي (أبو عبد ا شمس الدين): معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق محمد سيد جاد الحق، ط1، دار الكتب الحديثة، مصر، 1967.
53 – ابن رشد (محمد بن أحمد أبو الوليد) (ت520هـ/1126م): البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988.
54 – الرقيق القيرواني (إبراهيم بن القاسم): المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور، تحقيق عبد الحفيظ منصور، ط1، المطبعة الرسمية، تونس، 1976.
55 – الرقيق القيرواني (إبراهيم بن القاسم): تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق المنجي الكعبي، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس، 2005.
56 – الزبيدي (أبو بكر): طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1983.
57 – الزركشي محمد عبد ا : البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بدون رقم الطبع، دار الجيل، لبنان، 1988.
58 – ابن أبي زيد القيرواني: كتاب الجامع في السنن والأدب والمغازي والتاريخ، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط2، المكتبة العتيقة، تونس 1983.
59 – ابن زياد العبسي علي: موطأ الإمام مالك، قطعة منه برواية علي بن زياد، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1982.
60 – السبكي (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطاحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، سوريا، 1964.
61 – ابن سحنون (محمد): كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ط1، مطبعة العرب، تونس، 1934.
62 – ابن سحنون (محمد): كتاب آداب المعلمين، تحقيق محمود عبد المولى، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
63 – ابن سحنون (محمد): كتاب الأجوبة، تحقيق حامد العلويني، ط1، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 2000.

64 – ابن سعيد المغربي: المغرب في حلي المغرب، تحقيق زكي محمد حسن وشوقي ضيف وآخرون، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، مصر، 1953.
65 – ابن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990.
66 – ابن سعيد (سحنون): المدونة الكبرى، بدون رقم الطبع، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
67 – السقطي (أبو عبد ا محمد بن أبي محمد): كتاب في آداب الحسبة، تحقيق جورج كـولان وليفـي بروفنسال، ط2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة الأمنية، الرباط، المملكة المغربية، 2011.
68 – السلاوي (أبو العباس شهاب الدين): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق محمد عثمان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010 (3 أجزاء).
69 – السيوطي (جلال الدين): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004.
70 – السيوطي (جلال الدين): تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللّطيـف، بدون رقم الطبع، دار الفكر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
71 – السيوطي (جلال الدين): حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، 1967.
72 – السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، بدون رقم الطبع، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1988.
73 – السيوطي جلال الدين: تاريخ الخلفاء، د. ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2005.
74 – السيوطي جلال الدين: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1976.
75 – الشافعي (محمد بن إدريس): الأم، تحقيق محمد زهري النجار، ط2، دار المعرفة، بيروت، لبنـان، 1973 (6 أجزاء).
76 – ابن شباط (أحمد بن علي التوزري): صلة السمط وسمة المرط، قطعة في وصف الأندلس وصقلية، نشر أحمد مختار العبادي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، إسبانيا، 1967.
77 – الشيرازي (أبو إسحاق): طبقات الفقهاء، تحقيق علي محمد عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، 1997.
78 – الشيزري: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق السيد الباز العريني، القاهرة، مصر، 1946.
79 – الضبي (أحمد بن عميرة): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1997.
80 – الطبري (محمد بن جرير): جامع البيان في تفسير القرآن، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1992.
81 – ابن عبد البر: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ط1، القاهرة، مصر، 1931.
82 – ابن عبد البر القرطبي (أبو عمر يوسف): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق محمد البجاوي، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992.

83 – العبدري محمد البلنسي: الرحلة المغربية، تحقيق أحمد بن جدو، بدون رقم الطبع، مطبعة البعث، قسنطينة، بالاشتراك مع كلية الآداب، الجزائر، بدون تاريخ.

84 – ابن عذاري المراكشي: البيان المغْرب في أخبار الأندلس والمغْرب، تحقيق جورج كـولان وليفـي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009 (4 أجزاء).

85 – أبو العرب (أحمد بن محمد التميمي): طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

86 – أبو العرب (أحمد بن محمد التميمي): كتاب المحن، تحقيق يحي وهيب الجبوري، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2006.

87 – ابن علي المراكشي عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق خليل عمران المنصور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005.

88 – ابن عمر يحي الأندلسي: كتاب أحكام السوق، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1975.

89 – ابن عمر يحي الأندلسي: كتاب أحكام السوق، تحقيق محمود علي مكي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2004.

90 – ابن غالب (أبو عبد ا محمد بن أيوب الأندلسي): فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، نشـر الدكتـور لطفي عبد البديع، مطبعة مصر، 1956.

91 – الغزي تقي الدين: الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1983.

92 – ابن فرحون اليعمري (إبراهيم بن نور الدين): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنّان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996.

93 – ابن الفرضي (أبو الوليد عبد ا بن محمد): تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1996 (جزءان).

94 – ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي، ط2، دار الكتب العلميـة، بيروت، لبنان، 2011.

95 – ابن الفقيه الهمذاني: مختصر كتاب البلدان، ط1، در إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1988.

96 – ابن قاضي شهبة الدمشقي: طبقات الشافعية، تحقيق الحافظ عبد العليم، ط1، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1987.

97 – القابسي أبو الحسن علي: الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق أحمد خالد، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986.

98 – القاضي النعمان: كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.

99 – القاضي عياض (أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير، ط1، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان ودار الفكر، طرابلس، ليبيا 1967 (4 أجزاء).

100 – ابن قطلوبغا (أبو العدل زيد الدين قاسم): تاج التراجم في طبقات الحنفية، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1962.

101 – ابن القوطية أبو بكر: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.

102 – الكندي محمد بن يوسف: ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1959.

103 – ابن اللباد القيرواني (أبو بكر): كتاب الرد على الشافعي، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، ط1، دار العرب للطباعة، تونس، 1986.

104 – المالكي (أبو بكر عبد ا بن محمد): رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983 (جزءان).

105 – مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، المؤسسـة الوطنيـة للكتاب، الجزائر، 1989.

106 – مؤلف مجهول: تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

107 – ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1930.

108 – المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط4، القاهـرة، مصر، 1964.

109 – مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بدون رقم الطبع، مكتبة عيسـى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.

110 – المقدسي (شمس الدين أبو عبد ا): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط2، دار صـادر، بيـروت نقلا عن نسخة ليدن، هولندا، 1906.

111 – المقري (أحمد بن محمد التلمساني): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1968.

112 – النُباهي (أبو الحسن علي بن عبد ا): تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006.

113 – ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق): الفهرست، تحقيق مصطفى الشويمي، ط1، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

114 – النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب): نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، ط1، المكتبة العربية والهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1983 (ج24).

115 – ابن هداية ا الحسني (أبو بكر): طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان 1971.

116 – ابن واردان: تاريخ العباسيين (وبآخره عمال بني العباس بإفريقية إلى آخر الأغالبة)، تحقيق الدكتور المنجي الكعبي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993.
117 – ابن واردان: تاريخ مملكة الأغالبة، تحقيق محمد زينهم، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1988.
118 – الوزير السراج (محمد بن محمد الأندلسي): الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985.
119 – الولاتي يحي بن محمد المختار: إيصال السالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق مراد بوضاية، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2006.
120 – الونشريسي (أحمد بن يحي): المعيار المعْرِب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983.
121 – ابن وهب (عبد ا): الموطأ – كتاب القضاء في البيوع - برواية سحنون بن سعيد، تحقيق ميكلوش موراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004.
122 – ابن وهب (عبد ا): كتاب المحاربة من الموطأ، تحقيق وتعليق ميكلوش موراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2002.
123 – ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد ا): معجم البلدان، تحقيق إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993.
124 – يحي بن سلام: كتاب التصاريف، تحقيق هند شلبي، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1980.
125 – اليعقوبي (أبو الفرج): كتاب البلدان، ط1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1988.
126 – اليعقوبي (أبو الفرج): كتاب البلدان، ط1، مطبعة ليدن، هولندا، 1881.

3 – المراجع العربية والمعربة:

1 – أحمد علي محمد إبراهيم: اصطلاح المذهب عند المالكية، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية ودار إحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2000.
2 – أرشيبالد لويس: القوى البحرية والتجارية في البحر المتوسط، ترجمة أحمد محمد عيسى، مطبعة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
3 - إسماعيل محمود: الأغالبة وسياستهم الخارجية (184-296هـ/800-908م)، ط2، مكتبة وراقة الجامعة، فاس، المملكة المغربية، 1978.
4 - الأشقر (عمر سليمان): تاريخ الفقه الإسلامي، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1982.
5 – الأعظمي محمد مصطفى: دراسات في الحديث النبوي، ط3، شركة الطباعة السعودية، 1981.
6 – ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981 و ط3، 2010.
7 – أماري ميخائيل: المكتبة العربية الصقلية (نصوص في التاريخ والبلدان والتراجم والمراجع)، ط1، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، 1857.
8 – أمين أحمد: ضحى الإسلام، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1935.

9 - أويدار حسن يوسف: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ط1، مطبعة الحسن الإسلامية، القاهرة، مصر، 1993.

10 – بالنثيا آنخل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1955.

11 – بحاز إبراهيم بكير: القضاء في المغرب الإسلامي، من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية (96-296هـ/715-909م) ط2، جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 2006 (جزءان).

12 – بروفنسال ليفي: الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ط1، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، 2010.

13 – بلغيث محمد الأمين: دولة المرابطين بالأندلس من مدينة السياسة إلى مدينة العلم، ط1، دار الوعي، الجزائر، 2009.

14 – بلغيث محمد الأمين: فصول في التاريخ والعمران بالغرب الإسلامي، ط1، منشـورات انترسينـي intersignes، الجزائر، 2007.

15 – بلهواري فاطمة: التكامل الاقتصادي والمبادلات التجارية بين المدن المغاربية خلال العصر الوسيط، ط1، منشورات الزمن، الرباط، المملكة المغربية، 2010.

16 – بوتشيش إبراهيم القادري: إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعـي، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2002.

17 – البوزيدي محمد البشير: مدونة الإمام سحنون ودورها في تنشيط الحركة العلمية، محاضرات ملتقى الإمام سحنون، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1994، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 1995.

18 – بوشهبة محمد: في رحاب السنة - الكتب الصحاح الستة -، بدون رقم الطبع، سلسلة البحوث الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، مصر، 1995.

19 – التليسي بشير رمضان: الاتجاهات الثقافية في بلاد الغرب الإسلامي خلال القرن 4هـ/10م، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2003.

20 – تيمور باشا أحمد: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها، د. ط، المطبعة السلفيـة، القاهرة، مصر، 1925.

21 – الجنحاني الحبيب: القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي، بدون رقـم الطبع، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968.

22 – الجنحاني الحبيب: المغرب الإسلامي – الحياة الاقتصادية والاجتماعية (3-4هـ/9-10م) -، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978.

23 – الجنحاني الحبيب: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ط2، دار الغـرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986.

24 – جودت عبد الكريم يوسف: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثالـث والرابع الهجريين (9-10م)، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

25 – جودت عبد الكريم يوسف: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
26 – جودي عبد الوهاب: مجموع في علم مصطلح الحديث – بحث مرقون -، الجزائر، 1988.
27 – الجيدي عمر: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ط1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المملكة المغربية، 1993.
28 – حاجي خليفة (مصطفى بن عبد ا): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، د. ط، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، بدون تاريخ.
29 – الحجي عبد الرحمن علي: التاريخ الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، ط1، دار القلم، بيروت، لبنان، 1976.
30 – ابن حسن إبراهيم: التفسير بالمأثور عن عمر بن الخطاب، الدار العربية للكتاب، بدون رقم الطبع، لبنان، 1983.
31 – حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط13، دار الجيل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1991.
32 – الحكني الشنقيطي أحمد بن أحمد المختار: إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي، د. ط، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1983.
33 – ابن حمدة عبد المجيد: المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، ط1، دار العرب، بن عروس، تونس، 1986.
34 – حنفي أحمد عبد اللطيف: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية من عصر الولاة حتى نهاية العصر الفاطمي (21-567هـ/642-1171م)، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2006 (جزءان).
35 – أبو خليل شوقي: الحضارة العربية الإسلامية، بلا رقم الطبع، دمشق، سوريا، بدون تاريخ.
36 – الدشراوي فرحات: كتاب افتتاح الدعوة، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
37 – ذنون طه عبد الواحد: دراسات أندلسية، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004.
38 – ذنون طه عبد الواحد: دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ودار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004.
39 – ذنون طه عبد الواحد: دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004.
40 – الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، دار الفكر، لبنان، بدون تاريخ.
41 – زمامة عبد القادر وآخرون: معجم تفاسير القرآن، بدون رقم الطبع، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، إسيسكو، مطبعة الدار البيضاء، المملكة المغربية، 1997.
42 – أبو زهرة محمد: الشافعي - حياته وعصره وآراؤه وفقهه -، ط2، دار الفكر العربي، مصر، 1948.
43 – أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، ط2، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1969.

44 – أبو زهرة محمد، أبو حنيفة - حياته وعصره وآراؤه وفقه -، ط2، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1955.
45 – أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.
46 – زيتون محمد: القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، ط1، دار المنار، القاهرة، مصر، 1988.
47 – سالم مكرم عبد العال وأحمد مختار عمر: معجم القراءات القرآنية، ط1، جامعة الكويت، 1982.
48 – سامعي إسماعيل: دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من القرن 2 إلى القرن 5هـ/ 8-11م، دار الهدى، ط1، عين مليلة، الجزائر، 2006.
49 – سامعي إسماعيل: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب الإسلامي، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2012.
50 – ستانرو دكب: المسلمون في تاريخ الحضارة، ترجمة محمد فتحي عثمان، جدة، السعودية، 1985.
51 – سحر السيد عبد العزيز سالم: الرباط في التاريخ الإسلامي منذ إنشائها حتى نهاية بني مرين، بدون رقم الطبع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1996.
52 – سعد زغلول عبد الحميد: تاريخ المغرب العربي، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1979.
53 – السيد الشّريف محمد بن جعفر الكتاني: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، بدون رقم الطبع، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1993.
54 – السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي: تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1969.
55 – السيد عبد العزيز سالم وعبد العزيز سالم سحر: معالم التاريخ الإسلامي، بدون رقم الطبع، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، مصر، 2005.
56 – السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير – العصر الإسلامي – دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية – ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981 (ج2).
57 – السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، بدون رقم الطبع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 2010.
58 – الشرباصي أحمد: يسألونك في الدين والحياة، د. ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1981.
59 - الشكعة مصطفى: المغرب والأندلس – آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية -، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1987.
60 – شلبي هند: القراءات في إفريقية من الفتح إلى ق 5هـ/11م ، ط1، الدار العربية للكتاب، ط1، تونس، 1980.
61 - الشهري ملفي بن حسن: التأريخ وأهميته في رواية الحديث ومعرفة الرواة، ط1، طبعة جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2010.
62 – صالح محمد صبحي: علوم الحديث ومصطلحه، ط25، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1954.
63 – صالح محمد صبحي: مباحث في علوم القرآن، ط14، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1982.

64 – الطالبي محمد: الدولة الأغلبية، ترجمة المنجي الصيادي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985.
65 – الطالبي محمد: تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، ط1، المطبعة الرسمية، تونس، 1968.
66 – الطحان محمود: تيسير مصطلح الحديث، ط7، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1983.
67 – الطنجي ابن تاويت: الأدب المغربي، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1969.
68 – ابن عاشور الشيخ محمد الفاضل: التفسير ورجاله، ط2، دار الكتب الشرقية، تونس، 1972.
69 – ابن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970.
70 – عاشور سعيد عبد الفتاح وآخرون: تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، ط2، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1986.
71 – عاشور سعيد عبد الفتاح: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، 1962.
72 – العبادي أحمد مختار: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، بدون رقم الطبع، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، بدون تاريخ.
73 – العبادي أحمد مختار: في تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1978.
74 – عباس إحسان، العرب في صقلية – دراسة في التاريخ والأدب -، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1975.
75 – عبد الرزاق أحمد: الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1997.
76 – ابن عبد العزيز محمد: الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس، بدون رقم الطبع، دار الثقافة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
77 – عبد المقصود طه: الحضارة الإسلامية – دراسة في تاريخ العلوم الإسلامية -، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004.
78 – عبد الوهاب حسن حسني: بساط العقيق في حضارة القيروان وشاعرها ابن رشيق، بدون رقم الطبع، المطبعة التونسية، تونس، 1911.
79 – عبد الوهاب حسن حسني: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، ط1، مكتبة المنار، تونس، 1965 (3 أجزاء).
80 – العدوي إبراهيم أحمد: الأمويون والبيزنطيون، ط2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1963.
81 – العذري عبد الرحمن: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1968.
82 – العلمي الحسن: أمهات كتب الحديث ومناهج التصنيف عند المحدثين، معهد الغرب الإسلامي للتكوين والبحث العلمي، القنيطرة، المملكة المغربية، 2006.

83 – العمري أكرم ضياء: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ.
84 – عنان عبد ا : تاريخ العرب في إسبانيا، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1924.
85 – عيسى محمد عبد الحميد: تاريخ التعليم في الأندلس، القاهرة، 1982.
86 – فهد عبد الرحمن: منهج المدرسة الأندلسية في التفسير – صفاته وخصائصه -، مكتبة الملـك عبـد العزيز، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1993.
87 – فيلالي عبد العزيز: المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، ط1، دار المعارف، سوسة، تونس، 1991.
88 – ابن قربة صالح: المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
89 – القطان مناع: مباحث في علوم القرآن، ط33، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1997.
90 – قلعة جي محمد رواس: موسوعة فقه سفيان الثوري، ط1، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1990.
91 – الكعاك عثمان: العلاقة بين إيران تونس عبر التاريخ، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1972.
92 – الكعاك عثمان: محاضرات في مراكز الثقافة بالمغرب، بدون رقم الطبع، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، 1958.
93 – الكنوني عبد السلام أحمد: المدرسة القرآنية في المغرب من الفتح الإسلامي إلى ابن عطية، ط1، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1981.
94 – كولان جورج: الأندلس، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1980.
95 – لعرج عبد العزيز وآخرون: مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية، منشورات المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.
96 – لقبال موسى: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971.
97 – مؤنس حسين: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ط1، دار مطابع المستقبل، القاهرة، مصر، 1980.
98 – مؤنس حسين، فجر الأندلس، ط1، دار المناهل، بيروت، لبنان، 2002.
99 – مؤنس حسين، أطلس تاريخ الإسلام، ط1، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1986.
100 – ماجد عبد المنعم: تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة، مصر، 1972.
101 – متز آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط1، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 (جزءان).
102 – المجدوب عبد العزيز: الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1975.
103 – المدني أحمد توفيق: المسلمون في جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

104 – مسعد مصطفى سامية: العلاقات بين المغرب والأندلس في عصر الخلافة الأموية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، 2006.

105 – المطوي محمد العروسي: سيرة القيروان - رسالتها الدينية والثقافية في المغرب الإسلامي -، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1981.

106 – المعموري الطاهر: البعثات العلمية بين القيروان والمشرق خلال القرن 1هـ/7م، محاضرات ملتقى القيروان، مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن 5هـ/11م، أيام 15-16-17 أفريل 1994، ط1، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 1995.

107 – موراني ميكلوش: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة الدكتور سعيد بحيري و د. عمر صابر عبد الجليل و د. محمود رشاد حنفي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008.

108 – نوري معمر: محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقي بن مخلْـد، ط1، مكتبة المعارف، الرباط، المملكة المغربية، 1983.

109 – نويهض عادل: معجم المفسرين، ط1، مؤسسة نويهض، لبنان، 1983.

110 – النيال محمد البهلي: المكتبة الأثرية بالقيروان، بدون رقم الطبع، منشورات دار الثقافة، تونس، 1963.

111 - الهروس مصطفى: المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن 3هـ، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية، 1997.

112 – همام عبد الرحيم سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين، ط1، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1987.

113 - الهنتاتي نجم الدين: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف ق 5هـ/11م، ط1، منشورات تبر الزمان، تونس، 2004.

114 – ورقلاني عبد القادر: الدولة الإسلامية في الأندلس من الميلاد إلى السقوط، ط1، دار وحي القلم، دمشق، سوريا، ودار الأصالة، بئر توتة، الجزائر، 2006.

4 – المراجع باللغة الأجنبية:

1 – Bekir Ahmed: Histoire de l’école malikite en orient jusqu’à la fin du moyen âge, thèse de doctorat, université de paris, imprimerie de l’ugtt, Tunis, 1962.

2 – Blachére Renie : Introduction au Coran, Paris, 1957.

3 – Brunshvig Robert: La Tunisie dans le haut moyen age, sans date.

4 – Brunschivig Robert: Figh Fatimide, dans mélanges d’histoire et d’archéologie de l’occident musulman, Alger, 1957.

5 – Dachraoui Ferhat: Le califat fatimide au Maghreb,Tunis,1981.

6 – Goldziher: Etude sur la tradition islamique, traduit par Léon Bercher, Paris, 1952.

7 – Hady Roger Idris: La berberie orientale sous les Zirides, Paris, 1962.

8 – Lezine Alexandre: Le Ribat de Sousse, suivi de notes sur le Ribat de Monastir, imprimerie la ripide, Tunis, 1956.

9 – Lombard Maurice : L’islam dans sa première grandeur, France, 1971.

10 – Marçais (Georges): Histoire du moyen âge, le monde orientale, les presses universitaire de France, Paris, 1936.

11 – Marçais Georges: La berberie musulman et l'orient au moyen age, édition aubier montaigne, Paris, 1946.
12 – Millés G.: The cornage of the umoyyads of spain, New York, USA, 1958.
13 – Provençal Lévi: Histoire de l'Espagne Musulmane, Paris, 1950.
14 – Soualah Mohamed: L'islam et l'évolution de la culture arabe, 4ème édition, imprimeries la Typo, Litho et Jules Carbonal, Alger, 1953.
15 – Vonderheyden: La berberie orientale sous la dynastie des benou L'aghlab, librairie orientaliste, Paris, 1927.

5 – المقالات في المجلات والدوريات باللغة العربية:

1 - أبو الأجفان محمد: يحي بن عمر من خلال كتابه الحجة في الرد على الإمام الشافعي، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 29، المنظمة العربية للتربية والثقافة (إسيسكو)، جامعة الدول العربية، 1985.
2 – بابكر الحسن خليفة: دور مدرسة القيروان في تطوير الفقه المالكي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع14، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 1997.
3 – باريش ميمون: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها في الأندلس والمغرب الكبير، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 15، جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية، 2000.
4 – بدر أحمد: الحياة الفكرية في الأندلس من خلال النشاط الفكري في بلاط الحكم المستنصر با ، مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، العدد 19-20، سوريا، 1985.
5 – بدر أحمد، هجرة الثقافة من المشرق إلى المغرب في القرن 2هـ/8م، مجلة دراسات تاريخية، العدد 8، جامعة دمشق، سوريا، أفريل 1982.
6 – بسيس الطيب: سيادتنا البحرية في عصر الولاة والأغالبة، مجلة الإحياء، العدد 21، تصدرها رابطة علماء المغرب، المملكة المغربية، 1984-1985.
7 – بوسعد الطيب: دور علماء طبنة في العصور الإسلامية الوسطى، مجلة الواحات، العدد 3، المركز الجامعي بغرداية، قسم التاريخ، الجزائر، ديسمبر 2008.
8 – بوشامة رضا: لمحات من حياة شيخ الإسلام بقي بن مخلد الأندلسي، مجلة الإصلاح، العدد 38، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
9 – بوعقادة عبد القادر: التحول المذهبي في العهد الصنهاجي - الحمادي الزيري - وأثره على بلاد المغرب الأوسط، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد 74، قسم الدراسات والنشر والشؤون الخارجية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، جوان، 2011.
10 - بوعقادة عبد القادر: دور علماء الغرب الإسلامي في مجال التربية والتعليم، مجلة التاريخ العربي، العدد 56، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، المملكة المغربية، 2011.
11 - جمال الدين محسن: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، العدد 31، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، المملكة المغربية، 1984.
12 – حسب ا الحاج أحمد عبد الرحمن: بنو الأغلب إدارتهم ودورهم الحضاري في إفريقيا، مجلة دراسات إفريقية، العدد 20، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، يناير، 1999.

13 – حسن أحمد محمود منَى: هجرات الأندلسيين إلى شرق البحر الأبيض المتوسط خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، مجلة المؤرخ المصري، العدد 5، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، يناير 1990.

14 – حمادو نذير: منهج الإمام مالك في التعامل مع السنة النبوية، دراسة أصولية حديثية، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد 1، تصدر عن مخبر بحث الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2004.

15 – خطاب محمد شيت: أسد بن الفرات الفقيه القائد مصنف كتاب الأسدية وفاتح جزيرتي قوصرة وصقلية، مجلة العربي، العدد 104، وزارة الإرشاد، الكويت، 1967.

16 – خلواتي صحراوي: خصائص المدرسة المالكية المغربية، مجلة المذهب المالكي، العدد 4، أغادير، المملكة المغربية، 2007.

17 – أبو دياك محمد فياض: تعريب المغرب إبان الفتوحات الإسلامية إلى نهاية بني الأغلـب، مجلـة المؤرخ العربي، العدد 30، اتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العراق، 1986.

18 - ذنون طه عبد الواحد: الأندلس من خلال كتاب صورة الأرض لابن حوقل، مجلة المؤرخ العربـي، العدد 23، اتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العراق، 1983.

19 - زيتون محمد: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين المراكز الفكرية في المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد 3، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1979.

20 – زيتون محمد: العلاقات الثقافية بين القيروان وبين مراكز الفكر في المشرق حتى منتصف القرن 4هـ/10م، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، العدد 1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1977.

21 – زيتون محمد: مع بعثة الفقهاء إلى شمال إفريقيا، مجلة الهدي الإسلامي، العدد 4، الطبعة الأهلية، بنغازي، ليبيا، أكتوبر 1970.

22 - سحر السيد عبد العزيز سالم: مصحف عثمان بن عفان في الأندلس، المجلة العربية للثقافة، العدد 27، المنظمة العربية للتربية والعلوم، جامعة الدول العربية، سبتمبر 1994.

23 – أبو سعد عبد السلام محمد: رحلة الفقه في الأندلس، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد 19، كليـة الدعوة الإسلامية، ليبيا، 2002.

24 – ابن سليمان فريد: السلطة والمجتمع بإفريقية في القرن 3هـ/9م، مجلـة IBLA، تونس، 1994.

25 – السيد عبد العزيز سالم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، مجلة المعهد المصـري للدراسـات الإسلامية، مجلد 29، مدريد، إسبانيا، 1997.

26 – الشيال جمال الدين: الصلات الثقافية بين المغرب ومدينة الإسكندرية في العصر الإسلامـي، مجلـة كلية الآداب، مجلد 15، مطبعة جامعة الإسكندرية، مصر، 1962.

27 – شيخة جمعة: أبو عبد ا محمد بن حارث بن الأسد الخشني الإفريقي الأندسي، مجلة الكراسات التونسية، عدد خاص (3 و 4)، أعمال الملتقى الثالث التونسي – الإسباني، تونس، 11-17 أفريل 1977.

28 – الطالبي محمد: العلاقات بين إفريقية والأندلس في القرن الثالث الهجري، مجلة الكراسات التونسيـة، العدد 69-70، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، الجزء 18، 1970.

29 – عبد الحميد حسين محمود حمودة: التجارة في إفريقية في عصر الأغالبة (184 296–هـ/800 – 908م)، مجلة المؤرخ المصري، كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 14، مصر، 1995.
30 – العبادي أحمد مختار: المدنية الأندلسية، مجلة الجيل، العدد 5، مجلد 6، 1985.
31 – بنت عبد الرحمن الشرقي منيرة: المنشآت العمرانية في عصر الأغالبـة (184-296هـ/800-908م)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ع4، مجلد 64، مصر، 2004.
32 – عبد الوهاب حسن حسني: أبو جعفر بن خيرون، مجلة الثريا، العدد 2، ماي 1945.
33 – عبد الوهاب حسن حسني: البردي والرق والكاغذ، مجلة معهد المخطوطات العربية، العدد 1، مجلد 2، جامعة الدولة العربية، مطبعة مصر، 1956.
34 – بن علي طاهر: عوامل الانتشار والتمكين للمذهب المالكي في الأندلس، مجلة الدراسات التاريخية، العدد 15-16، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، 2013.
35 – العمريش الحسين: إسهامات القراء بالأندلس في ميدان القراءات، مجلة الإحياء، العدد 14، تصدرها رابطة علماء المغرب، فاس، المملكة المغربية، جويلية 1999.
36 – فخار إبراهيم: الجماعات الإباضية في شمال إفريقية، مجلة الثقافة، العدد 3، الجزائر، 1971.
37 – فراج عبد الستار أحمد، سحنون لم يخش في ا لومة لائم، مجلة العربي، العدد 16، الكويت، 1976.
38 – قاسم مريم: أضواء على الحركة العلمية في الأندلس، مجلة دراسات تاريخية، العدد 75-76، جامعة دمشق، 2001.
39 – الكتاني محمد إبراهيم: جولة في المخطوطات العربية بإسبانيا، مجلة البحث العلمـي، العـدد 10، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المملكة المغربية، السنة 4، 1967.
40 – الكنوني أحمد: المصحف الشريف، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية، 1968.
41 – مؤنس حسين: المسلمون في حوض البحر المتوسط، المجلة التاريخية المصرية، العدد 1، مجلد 4.
42 – مؤنس حسين: فتح المسلمين للأندلس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد 18، مدريد، إسبانيا 1974-1975.
43 – محسن جمال الدين: العلاقات الثقافية بين الأندلس والبلاد العربية، مجلة المناهل، العدد 31، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، المغرب، 1984.
44 – محمود حمودة عبد الحميد حسين: النظام القضائي في القيروان في عصر الأغالبـة (184-296هـ/ 908-800م)، مجلة المؤرخ المصري، دراسات وبحوث تاريخية محكمة، العدد 11، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، 1993.
45 – مزاري عبد الصمد توفيق: حركة الرباط الساحلي والنشاط البحري في عهـد الأغالبـة، مجلـة الدراسات التاريخية، العدد 14، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، 2012.
46 – المشهداني حمادى: عبد ا بن وهب المصري، حياته ومكانته العلمية، مجلة المؤرخ العربي، العدد 34، معهد الدراسات القومية، قسم الدراسات التاريخية، بغداد، العراق، 1987.

47 – المصري مبروك: المدرسة الفقهية المغاربية المالكية، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 1، تصدر عن مدرسة الثقافة الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2005.

48 – مفتاح محمد: مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي، مجلة عالم الفكر، العدد 1، مجلد 12، الكويت، 1981.

49 – مكي محمود علي: الرحلات بين المشرق والأندلس، مجلة البينة، العدد 1، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية، 1962.

50 – مكي محمود علي: رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس، مجلة البينة، العدد 5 والعدد 7، الحلقة 1 و 2، المملكة المغربية، سبتمبر ونوفمبر 1962.

51 – مكي محمود علي: كتاب أحكام السوق ليحي بن عمر الأندلسي (ت289هـ/901م)، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، العدد 1-2، إسبانيا، المجلد 4، 1956.

52 – المنوني محمد: ترجمة مغربية لفهرس الإسكوريال – تعريف بها - مجلة البحث العلمي، العـدد 6، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المملكة المغربية، السنة 2، 1965.

53 – المنوني محمد: معرض المخطوطات العربية بمكناس، مجلة تطوان، العدد 3 و 4، مجلة للأبحاث المغربية والأندلسية، تطوان، المملكة المغربية، 1958-1959.

54 – ميكيل دي إبالثا: الربط والرابطات في الأسماء والآثار الإسبانية، تعريب الحسين اليعقوبي، مجلة دراسات أندلسية، العدد 13، جانفي 1995.

55 – النيال محمد البهلي: المكتبة العتيقة بجامع عقبة بالقيروان، مجلة الندوة، تونس، 1953.

56 – النيال محمد البهلي، المذاهب في إفريقية وتغلب المذهبين المالكي والحنفي على غيرهما، مجلة الندوة، العدد 5، تونس، 1955.

57 – الهنتاتي نجم الدين: تطور المذهب الحنفي بالقيروان خلال القرون الوسطى، مجلة التاريـخ العربـي، العدد 13، جمعية المؤرخين المغاربة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2000.

58 – الهنتاتي نجم الدين: محاولة لنشر المذهب الحنبلي بإفريقية، مجلة معهد الآداب العربيـة (I.B.L.A)، العدد 173، السداسي الأول، تونس، 1994.

59 – الهنتاتي نجم الدين: مدرسة الحديث وعلاقتها بمدرسة الفقه بإفريقية من بداية القرن 3هـ/9م إلى أواخر ق 4هـ/10م، الكراسات التونسية، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 159-160، تونس، 1992.

6 – المقالات في المجلات والدوريات باللغة الأجنبية:

1 – Brunshivig: Polémiques médiévales autour du Rite de Malik, AL-Andalus, revista de Las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada,Vol. XV, Madrid, Granada, printed in Spain, 1950.

2 – Fierro Isabel: The introduction of Hadith, in Al-Andalus, Der Islam, Band 66, Heft 1, Berlin, New York, 1989.

3 – Fierro Isabel: El Derecho Māliki en Al-andalus SIGLOS II/VIII-V/XI, in Al-Qantara, Revista de Estudios Arabes, vol. XII, fasc 1, Madrid, Spain, 1991.

4 – Gabrieli Francesco: Qualche Notasul, «Kitab al-Qudat bi-Qurtuba» di Al-Jusani, in Al-Andalus, revista de la escuelas de estudios Árabes de Madrid y Granada, V8, 1943, reprint Germany, 1989.

5 – Hady Roger Idris: Laube du.Malikisme ifriqiyen, STVDIA Islamica, N°33, Paris, 1971.
6 – Hady Roger Idris: Réflexions sur le malikisme sous les Umayyades d'Espagne, dans Atbi del terzo congresso di studi arabic islamici, Naples, 1967.
7 – Hady Roger Idris: Contribution à l'histoire de l'Afrique, extrait de la revue des études islamiques, Paris, 1936.
8 – Lambert Elie: Les mosquées de type Andalou, en Espagne et en Afrique du Nord, in revue Al Andalus, vol. XIV, Madrid, Espagne, 1949.
9 – Lecomte Gérard: Le livre des règles de conduite des maîtres d'écoles par Ibn Sahnoun, in revue des études islamique, librairie orientale, Paris, 1953.
10 – Makki Mahmoud Ali: Ensayo Sobre las aportaciones orientales, en la España Musulmana,
مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد 11، مدريد، إسبانيا.
11 – Sammoud Hamadi: Un exégète orientale en ifriqya, Yahia Ibn Sallâm, revue de l'institue des belles lettres arabes, Tunis, N°125, 1970.
12 – Shacht Joseph: On some manuscripts, in the libraries of Kairouan and Tunis, in arabica, revue d'études Arabes, France, Tome XIV, éditeurs, Leiden, Holand, 1967.
13 – Talibi Mohamed: Du nouveau Sur l'itizal en Ifriqiya , in revue Tunisienne des sciences Sociales, N°40-43, Tunis, 1975.
14 – Talibi Mohamed: Kairawan et le Malikisme espagnol, dans l'études d'orientalisme, dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962.
15 – Talibi Mohamed: Kairawan et le malikisme espagnol, dans l'études de l'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale, Tunis, 1982.
16 – Talibi Mohamed: Les relations entre l'Ifriqiya et l'Espagne Musulmane, les cahiers du Tunisie, 1970, tom 18.
17 – Turki Abdelmagid: La vénération pour Malik et la physionomie du Malikisme Andalou, STVDIA Islamica, N°33, Paris, 1971.
18 – Vajda Georges: Notes sur le fond de manuscrits arabes de la bibliothèques de l'Escorial, in revue, Al-Andalus, revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada, vol XXVIII, Spain, 1963.

7 – الرسائل والأطروحات الجامعية باللغة العربية:

1 – الإدريسي (عزيزة): كتاب الواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب السلمي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات الإسلامية العليا، تحت إشراف الدكتور نوري معمر، دار الحديث الحسنية، الرباط، المملكة المغربية، السنة الدراسية 1414هـ/1994م
2 – بلغيث محمد الأمين، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، تحت إشراف عبد الحميد حاجيات، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1987.
3 – بوسعد الطيب: الحياة الثقافية والعلمية في الإمارة الأغلبية وعلاقاتها بالخلافة العباسية (184-296هـ/800-909م)، رسالة ماجستير، تحت إشراف عبد العزيز فيلالي، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 2002/2001.
4 – ساسي محسن: تحقيق الأجزاء 19-20-21 من تفسير يحي بن سلام، رسالة جامعية، تحت إشراف الأستاذ محمد بن عبد الجليل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس 1979/12/29.

5 – سعيد محمد: الحياة العلمية والثقافية بالقيروان خلال القرون الأولى للهجرة (1-2-3هـ/7-8-9م)، رسالة جامعية لنيل شهادة الكفاءة في البحث، تحت إشراف راضي دغفوس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، السنة الجامعية 1988-1989.
6 – صالحي بوعلام: الحياة الثقافية بالمغرب في ظل الدويلات الأولى، رسالة ماجستير، تحت إشراف الدكتورة أمينة بيطار، جامعة دمشق، سوريا، 1988.
7 – صمود حمادي: تحقيق الجزئين 16 و 18 من تفسير يحي بن سلام، رسالة جامعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1970.
8 – بن علي طاهر: ابن حزم وظاهرة التجديد، رسالة ماجستير، تحت إشراف الدكتور موسى لقبال – رحمه ا - جامعة الجزائر، قسم التاريخ، السنة الجامعية 2000-2001.
9 – بن عنتر سميرة: مقارنة بين منهج يحي بن سلام وابن جرير الطبري في التفسير، رسالة ماجستيـر، تحت إشراف الهاشمي تيجاني، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الجزائر، الخروبة، السنة الدراسية 1997-1998.
10 – الغزي الرشيد: تحقيق الجزء 14 و 15 من تفسير يحي بن سلام، رسالة جامعية، تحت إشراف الدكتور محمد الطالبي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1971، تحت رقم T2596.
11 – لواتي دلال: عامة القيروان في العصر الأغلبي (184-296هـ/800-908م)، رسالة ماجستير، تحت إشراف الدكتورة بوبة مجاني، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001-2002.
12 – المخنين البشير: تحقيق الجزء 13 و 17 من تفسير يحي بن سلام، رسالة جامعية، تحت إشراف الدكتور محمد الطالبي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس، 1971/09/29، تحت رقم 2548.

الفهـارس

فهرس الأعلام

ـ (أ) ـ [*]

(*) تحاشينا فهرسة الأعلام الذين يتكرر ذكرهم من بداية الأطروحة إلى نهايتها، مثل: شخصية مالك بن أنس.

- (ت) -

- (ث) -

- (ج) -

- (ح) -

– (خ) –

– (د) –

– (ر) –

– (ز) –

– (س) –

– (ش) –

– (م) –

– (ن) –

.

فهرس
الأماكن والبلدان

– (أ) –[*]

– (ب) –

(*) تفادينا فهرسة أسماء الأماكن والبلدان التي يتكرر ذكرها من بداية الأطروحة إلى نهايتها مثل: إفريقية، القيروان، المغرب، الأندلس، قرطبة.

– (م) –

– (ن) –

– (هـ) –

– (و) –

– (ي) –

فهرس الموضوعات